جاك دريدا - نصير فليح

ميراث الغائب

قراءة الحوار الصحفي الأخير مع جاك دريدا وأبرز الفلسفات المعاصرة المناهضة للتفكيكية



ترجمة وتحرير وتقديم

نصير فليح

دراسات نقدية



جاك دريدا - نصير فليح

ميراث الغائب

يتضمن هذا الكتاب الذي يستند أساساً إلى مصادر أجنبية حديثة غير مترجمة إلى العربية، ثلاثة فصول وملحق. الفصل الأول قراءة في نص الحوار الصحفي الأخير مع جاك دريدا قبل موته في اكتوبر عام 2004. والثاني بحث نقدي في الترجمات العربية لأهم مصطلحات دريدا، وهما DECONSTRUCTION الذي ترجم إلى العربية بأكثر من صيغة وأكثرها شيوعاً "التفكيك" (فضلاً عن التقويض، النقض، التشريح، اللابناء...) حيث يبين الباحث أفضلية ترجمته إلى "التقويض" بالإستناد إلى بحث تفصيلي يستند إلى المعنى الجوهري لهذا المصطلح المحوري. فضلاً عن المصطلح الرئيسي الآخر الذي نحته دريدا وهو DIFFÉRANCE (الإختلاف المرجأ) والذي ترجم إلى العربية بأكثر من 15 بديلاً يتناولها الباحث أيضاً. والفصل الثالث نبذة عن فلسفة (ألان باديو) ALAIN BADIOU التي تعتبر من أبرز الفلسفات العالمية المعاصرة، والتي تتعارض مع فكر دريدا وفلسفته فضلاً عن مناهضتها لمجمل النزعات التأويلية وما بعد الحداثية، رغم أنها نشأت وتطورت في أحضان ما بعد البنيوية. أما الملحق فهو نص الحوار الصحفي الأخير مع جاك دريدا مع هوامش وشروح إضافية للمؤلف.

...أن تشعر بالمتعة وأن تبكي بسبب الموت الذي ينتظر هو بالنسبة لي شيء واحد...

(جاك دريدا، من نص الحوار الصحفي الأخير)



ISBN 978-9933-38-021-2

ميـراث الغائـب

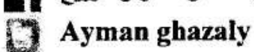
قراءة في الحوار الصحفي الأخير
مع جـاك دَريـدا وأبـرز الفلسـفات
المعاصـرة المُناهضـة للتفكيكيـة

عنوان الكتـــاب: ميراث الغائب - قراءة في الحوار الصحفي الأخير مع جاك دريدا وأبرز الفلسفات المعاصرة المناهضة للتفكيكية
اسـم المؤلــف: نصير فليّح
الموضــــــوع: دراسات فكرية
عدد الصفحات: 104 ص
القيـــــــاس: 14.5 × 21.5 سم
الطبعة الأولى: 1000 / 2018 م - 1439 هـ
ISBN: 978-9933-38-021-2

دار نينوى
للدراسات والنشر والتوزيع

سورية - دمشق - ص ب 4650
تلفاكس: 2314511 11 963+
هاتــف: 2326985 11 963+

E-mail: info@ninawa.org
ninawa@scs-net.org
www.ninawa.org
دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع



Ayman ghazaly

العمليات الفنية:
التنضيد والتدقيق والإخراج والطباعة - القسم الفني: دار نينوى

نصير فليّح

ميراث الغائب

قراءة في الحوار الصحفي الأخير مع جاك دَريدا وأبرز الفلسفات المعاصرة المناهضة للتفكيكية

دراسات فكرية

المحتويات

إشارات أولية

- كل الاقتباسات أو النصوص المترجمة هي من ترجمة المؤلف ما لم يشر إلى خلاف ذلك. جميع الهوامش للمؤلف.
- في حالة الاقتباس من كتب غير مترجمة أو الإشارة إليها، وضعنا علامة (=) قبل وضع الترجمة العربية المقترحة للعنوان. فمثلاً (Derrida Dictionary) (= قاموس دَرِيدا)، ما يعني أن الاقتباس ترجمه المؤلف من الأصل الإنكليزي، والغرض هو التمييز بين الكتب المترجمة إلى العربية عن سواها مما قد يلتبس على القارئ. كل المصادر الأجنبية المعتمدة في هذا الكتاب من الإنكليزية. عناوين أعمال دَرِيدا المشار إليها بالفرنسية في النص الإنكليزي للحوار الأخير معه، لم نترجمها إلى العربية وأبقيناها بالفرنسية في ترجمة الحوار إلى النص العربي أيضاً.
- المراجع المعتمدة بصيغة (كندل) (Kindle)، قد تستخدم رقم الصفحة أحياناً (p) أو رقم الموضع (L)، أو كليهما معاً، وقد أشرنا إلى رقم الصفحة أو الموضع في الهوامش.

أن تشعر بالمتعة وأن تبكي بسبب الموت
الذي ينتظر هو، بالنسبة إلي شيء واحد

جاك دَريدا
من نص الحوار الصحفي الأخير

(الفصل الأول)

قراءة في الحوار الصحفي الأخير مع جاك دَرِيدا

تُرى ما الذي يمكن أن يقوله فيلسوف ومفكر، مثل جاك دَرِيدا، وهو يقترب من حافة الموت؟

لعل هذا السؤال، هو ما دفعني بدايةً إلى القراءة والتمعن في هذا الحوار الصحفي الأخير، الذي أُجري معه، ونشر قبل أقل من شهرين من موته عام ٢٠٠٤، عندما كان مرض السرطان ينهش جسده في المراحل الأخيرة[1]. ولكن السؤال يقود إلى السؤال، والانعطافة إلى سواها، مما أفضى إلى هذا الكتاب الذي أقدمه بين يدي القارئ الكريم.

عندما نسأل: ما الذي يمكن أن يقوله فيلسوف ومفكر، مثل جاك دَرِيدا، وهو يقترب من حافة الموت؟ يعني أن نسأل: ما الذي يمكن أن يقوله رجل رفع راية شعواء ضد أسس التفكير نفسها، كما تجسدت على مدى قرون في الفكر الغربي؟ رجل أثار كل هذا الغبار من حوله، مشتتاً الآراء، ليس على مستوى القراء العاديين أو المتخصصين فحسب، وإنما على أعلى المستويات الأكاديمية في العالم... رجل تباينت الآراء عنه وعن فلسفته، حتى امتدت على طيف يتسع بين من ينكر أية أهمية حقيقية لعمله، معتبراً إياه نوعاً من صوفية أو "شعوذة" بلبوس معاصر، وبين من يعتبره

(١) نشر نص الحوار بالفرنسية في جريدة اللوموند بتاريخ ١٩ أغسطس (آب)، وتوفي دَرِيدا في ٩ أكتوبر (تشرين الأول).

واحداً من أهم الفلاسفة الذين أنجبتهم البشرية على امتداد تاريخها، وبين من يقف موقفاً وسطاً بين هذا وذاك؟

نطوف في دائرة الردود في هذا الحوار الذي أجراه معه (جان بيرنباوم)، على تصورات دَرِيدا عن الحياة والموت، بدءاً من رفضه جعل مرضه موضوعاً في الحوار: "نحن لسنا هنا لنصدر تقريراً طبياً سواء أكان عاماً أم سرياً"، مروراً بعبارته الشهيرة "تعلّم العيش أخيراً" التي جاءت في مستهل كتابه «أطياف ماركس» (١٩٩٣). إذ نراه يعترف بعد كل الأعوام التي تفصله عن كتابتها بأنه لم يتعلم كيفية العيش مطلقاً: "لا، أبداً لم أتعلم كيفية العيش، في الواقع، لم أتعلم مطلقاً..."، ذلك أن: "تعلُّم العيش ينبغي أن يعني تعلُّم الموت، تعلُّم أن نأخذ بالحسبان، وبالتالي أن نقبل الفناء المطلق (أي، دونما خلاص، بعث، أو افتداء - لا للشخص ولا للآخر). تلك كانت الوصية الفلسفية القديمة منذ أفلاطون: التفلسف هو تعلُّم الموت..."، وهذا ما يتسق في نهاية المطاف مع تصوره عن الوضع البشري نفسه باعتبارنا: "جميعنا ناجون مُنحوا إنقاذاً مؤقتاً...".

ونرى إلى فيلسوفنا هنا ليس مجرد "ناجٍ مؤقت" مثل أي إنسان آخر، بل الممثل "النهائي والأخير" لجيل يسميه البعض "جيل الستينات" في الفكر والفلسفة الفرنسيين، جيل هو مجموعة فلاسفة ومفكرين، كانوا في عداد الموتى وقت إجراء المقابلة.

وفي مجرى هذه المنافحة، لا يخفي فيلسوفنا عن الصحفي الذي أجرى معه المقابلة صراعه الفكري والنفسي الداخلي الحاد مع نفسه: "أنا في حرب مع نفسي، هذا حقيقي، وربما لا تستطيع أن تعرف إلى أي مدى، أبعد مما

يمكنك تخمينه، وأنا أقول أشياء متناقضة، يمكن أن نقول عنها، أشياء في توتر حقيقي؛ إنها ما يكونني، ما يجعلني أعيش، وسيجعلني أموت. أحياناً أرى هذه الحرب مرعبة ويصعب تحملها، ولكن في الوقت عينه أعرف أن هذه هي الحياة. سأجد السلام فقط في الراحة الأبدية. أنا بهذا لا أقول حقاً إني أفترض هذا التناقض، لكني أعرف أنه ما يبقيني حياً، ويجعلني أسأل على وجه التحديد السؤال الذي استحضرته أنت في وقت سابق (كيف يتعلم الإنسان أن يعيش؟)".

لعل هذا التناقض الجوهري، أي الاعتقاد بأشياء متناقضة أو في توتر حقيقي بصورة متزامنة، هو ما شكل مسيرة دَرِيدا الفكرية في العمق، والتي كانت مثار جدال كان ولما يزل مستمراً. ذلك أنه سعى من خلال تقويض[1] الوحدة الظاهرية للنص، ومن خلال التساؤل عن طبيعة استحضار الوعي لما يحيطه، ومركزية اللوغوس[2] التواقة لإسباغ التجانس على المتعذّر مجانسته، فإنه زعزع واحدة من مسلمات الفكر الأوروبي والغربي، (أو من طرائق الفكر البشري بوجه عام، منطقه المتأصل والضروري، كما يرى معارضوه). وهذا ما جعل فكر دَرِيدا ليس موضع تساؤل فقط، بل موضع رفض من أسماء علمية وفكرية بارزة، وهو ما تجسد في أكثر من موضع وأكثر من مناسبة، كما سنوضح بتفصيل أكبر في الفصل الثاني.

إن إصرار دَرِيدا على مواجهة كل ما أثير في وجه أفكاره وفلسفته من هجوم مستمر، والإرادة المطلوبة من الفيلسوف أو المفكر في أي مجال يجترح

---

(١) الآن وقد استخدمنا مصطلح "تقويض" بدلاً من "تفكيك"، فإننا سنسوغ هذا الاستخدام في الفصل الثاني (بحث في الترجمات العربية لأهم مصطلحات دَرِيدا).

(٢) سنتناول هذا المفهوم في سياق الفصل التالي.

فيه أمراً جذري الجدة - سواء وافقناه فيه أم لا - وصعوبة كتاباته التي أثارت امتعاض الكثيرين، بما فيهم أناس على أعلى درجات المعرفة والفكر، لا نستطيع معها إلا الانحناء احتراماً لهذه الإرادة ما دامت تعبيراً عن موقف يلتزم الحقيقة والمعرفة كما يراها المفكر نفسه، وكما يستشعر الحاجة الداخلية للتعبير عنها في إطار مشروعه الفكري، حتى وإن كانت شديدة التعقيد... ما دام مؤمناً، بدافع معرفي/ أخلاقي، بأن التبسيط أو الاختزال لن يكونا سوى إجحاف وإخلال. فأن يُطالب برفض هذا الإصرار أو التخلي عنه، كما يشير في هذا الحوار، يعني: "أنْ أُسأل أن أرفض ما شكّلني، ما أحببته كثيراً جداً، ما كان قانوني، هو أن أُسأل أن أموت. في هذا الولاء هناك نوع من الحفاظ الغريزي على الذات" لأنه: "إذا كنت اخترعتُ كتابتي، فقد كان علي أن أفعل ذلك كما لو عبر ثورة أبدية التكرار. فمن الضروري في كل موقف أن تَخلق صيغة مناسبة للكشف، أن تخترع قانوناً للحادثة المفردة".. "مثلاً، هذه التطعيمات من الشعر في الفلسفة، والتي هي ليست مشوشة مطلقاً، أو طرقاً معينة لاستخدام الجناس، مما لا يمكن تقريره، أو أحابيل اللغة، التي يقرأها كثيرون بحيرة لأنهم يفشلون في التعرف على "ضرورتها المنطقية" بصورة سليمة...".

إذاً نحن هنا إزاء منهجية أو لامنهجية مقصودة. فإذا كان كل موقف يتطلب صيغة مناسبة للكشف، مشروطة به، و"اختراعاً" لقانونٍ للحادثة المفردة، وأن يتصدى لخصوصية المخاطَب المرغوب أو المفترَض، المخاطَب الذي يتلقى هذه الكتابة تحديداً لتعيد تشكيله هو نفسه، عبر هذا الكشف عن الموقف، كأمر لم يعتد على تلقيه في أي مكان آخر، فإن واحدة من

مسلمات المنهج المتعارف في الكتابة والفكر، أمست على حافة حرجة. لا سيما وأن إدخال أجناس من الكتابة الأخرى اللافلسفية، كالشعر مثلاً، داخل النص الفلسفي، تتضمن "ضرورتها المنطقية" الخاصة التي يتوجب التعرف عليها. وبالتالي ليس مستغرباً، مع تصور كهذا، كل هذا الجدل الذي أثارته كتابات وأفكار دَرِيدا.

لكن، كيف يتصور دَرِيدا ما قد يتبقى من كل هذه "المعمعة" من الاجتراح الجريء؟ من هذه "الثورة الأبدية التكرار"، وكيف يتصور مصير ما "قد" يتبقى من إرثه الفكري في عالم تغيرت إيقاعاته وقواعد الأرشفة فيه، خصوصاً وأن أفكاره أثارت أصلاً كل هذا التنوع الحاد من ردود الأفعال إبان حياته؟: "التسارع في صور الأرشفة، رغم الاستعمال والتلف، بُحول البنية، سرعة الزوال، وديمومة الإرث. عندما يتعلق الأمر بالفكر، فإن سؤال البقاء أخذ صيغاً يتعذر التنبؤ بها مطلقاً. في عمري، أنا مستعد لاعتبار أكثر الفرضيات تناقضاً في هذا الخصوص...".

لم يكن اللقاء الصحفي الأخير مع دَرِيدا فلسفياً فحسب، بل سياسياً وثقافياً أيضاً، وإحدى منطلقاته في الكشف والتساؤل جاءت من كلمة "نحن". فعندما يسأل الصحفي: "بصورة عامة، تبدو كأنك تجد صعوبة في قول كلمة "نحن"، مثلاً، "نحن الفلاسفة" أو "نحن اليهود". لكن مع تَكشُّف فوضى العالم الجديد، تبدو وكأنك أقلّ حذراً عندما تقول "نحن الأوروبيين"؟".

يبين دَرِيدا في إجابته عن سؤال الهوية هذا، أن استخدام هذه الكلمة، أي "نحن"، يظل دائماً مشروطاً: "أنا فعلاً أجد صعوبة في قول "نحن"،

لكن ثمة مناسبات أقولها فيها" وبالتالي، من منطلق كهذا، تظل كلمة "نحن" في استخدامه لها: "لا صادقة ولا كاذبة"، ولكن: "في مواقف معينة، بالتالي، لا أتردد أن أقول "نحن اليهود" إضافة إلى "نحن الفرنسيين". و"نحن الأوروبيين" بدورها مشروطة أيضاً بتصور معين عن أوروبا معينة، وليس أي أوروبا: "منذ البداية المبكرة لعملي – وهذا يعني "التقويض" نفسه – ظللت نقدياً جداً في ما يخص الأوربة European-ism أو المركزية-الأوروبية Eurocenrism، لا سيما في صياغات معينة حديثة لها، مثلاً، لدى فاليري، هوسرل، أو هيدغر".

❖❖❖

تعلُّم العيش باعتباره تعلماً للموت، قد يحيلنا بسرعة إلى تناهي الكائن البشري، المشروط بتناهيه الزمني، لكن ليس بالضرورة مع كل حمولة (الدازين) Dasein[1] الهيدغري المميزة لهذه الكينونة (باعتبارها كينونة-نحو-الموت). العلاقة الفلسفية الأساسية، علاقة (الأنا) بما سواها، العالم، وانبثاق السؤال عن كينونتها – بالتالي – من هذه العلاقة، شرط للمغامرة الفكرية نفسها: أي التفلسف. وما وراء هذا الوجود قد يكون موثوقاً في الدين، بفعل الإيمان، بكل تشابكاته مع العقل أو الفكر (بما في ذلك اللاهوت)، لكن الفلسفة، التي هي بنت المحاجة العقلية قبل كل شيء، تنظر إلى كل ما هو خارج إمكانية المعرفة، خارج نطاقها، كميتافيزيقيا.

(١) كينونة الإنسان أو الوجود-في-العالم، ككينونة متمايزة عن كل كينونة أخرى ضمن المنظور الهيدغري.

لا يعني هذا أن تلك القفزة في "المجهول"، ذلك القابع في الماوراء، لم يكن مَحطَّ جدلٍ عبر تاريخ الفلسفة. بالعكس، كانت هناك مقاربات شتى لذلك "الخارج"، سواء عبر المحاجة العقلية نفسها – كما فعل ديكارت – أو عبر رفع فعل الإيمان نفسه إلى مرتبة شرف أعلى من العقل – كما فعل كيركيجارد –. لكن المؤكد أن ما آلت إليه المسيرة الفلسفية عبر كل القرون الماضية، لم يكن سوى مزيد من الفصل بين الجانبين، أي العقل والإيمان[1].

تفسير العالم المدرَك، لا ينفصل البتة عن تصورٍ ما، مهما كان، للامدرَك. فمن دون الأخير لا إطار عاماً، لا رؤية شاملة، عن المدرَك نفسه[2]، حتى لو كان ذلك التصور هو رفض ونكران ذلك الماوراء. فلا مناص من جواب ما عن اللامدرك، حتى لو كان ضمنياً. من هنا تكمن جذرية التساؤل عن الموت وصلته التي لا تنفصم بالتساؤل عن الكينونة، فالسؤال عن الموت هو في نهاية المطاف سؤال عن العيش، ومن ثم "تعلُّم العيش"، وهو ما يقول عنه دَرِيدا في هذا الحوار، إنه لم يتعلمه مطلقاً.

(١) بعض الاتجاهات الفلسفية والنظرية المعاصرة (المندرجة ضمن ما بعد الإنسانوية posthumanism والدراسات النسوية feminism وما بعد الاستعمارية postcolonialism، ونظريات البيئة) باتت تراجع هذا الفصل بين الجانبين بصورة جذرية، معتبرة إياه فصلاً أونطولوجياً ارتبط بمفهوم معين عن الإنسان والكينونة كان ثمرة مرحلة تاريخية معينة تطور فيها الخطاب المعرفي تحت شروط خطاب الهيمنة والقوة في الحضارة الغربية.

(٢) نستخدم مفهوم "الإدراك" هنا بمعنى الإدراك الحسي (perception) وما يرتبط به من عمليات عقلية لاحقة ضمن آلية الفهم البشري.

في تناوله للموت باعتباره "ابوريا" (aporia)[1]، فإن دَرِيدا لا يناهض فقط التصورات الشائعة عن الموت في ثقافات عديدة، والصور الشائعة التي تصوره رحلة عبر الأفق إلى الماوراء، أو عبوراً إلى عتبة معينة. ذلك أنه يرى أن فعل الموت أصلاً يتخطى كل "الحدود" و"المحددات" التي يمكن أن تتيح لتصورات كهذه فرصة المعنى. الموت في نظره حالة يتعذر تحويلها حتى إلى موضوع للدراسة من دون الإخلال بها. مع ذلك فإنه صيغة تأسيسية للثقافة والتاريخ والحضارة البشرية. فمن دونه لما كان لمفاهيم "الثقافة" و"السياسة" أن تكون ذات معنى (وهذا ما يعيدنا، على نحو ما، إلى ما ذكرناه من ضرورة تصورٍ ما، مهما كان، عن اللامدرَك)، مع أن الموت نفسه يتخطى كل الحدود والتحديدات التي تحاول مقاربته. وبهذا المعنى فإن الموت باعتباره "ابوريا" متعذرة التخطي بصورة مطلقة، لا يتخطى كل الحقول البحثية التي تحاول مقاربة الموت "كموضوع" (object) (من قبيل البيولوجيا، اللاهوت، الفسيولوجيا، الأنثروبولوجيا) بل إنه، على هذا النحو، ينقض التصور الهيدغري عن الموت نفسه.

دَرِيدا يعارض التصور الهيدغري عن الموت البشري، من زاوية أخرى غير التي أثارها لفناس Levinas. فحسب هيدغر، يمكن التفكير في الوجود الأصيل للدازين Dasein، (والذي يتوجب، باعتباره كينونة Being، أن يكون مسبقاً على التأويل الميتافيزيقي لمفاهيم "الإنسان"،

(١) في كتابه (Jacques Derrida: Aporias, Stanford University Press, 1st Edition, 1993.) (= جاك دَرِيدا: أبوريا، مطبعة جامعة ستانفورد، الطبعة الأولى، ١٩٩٣) يتناول دَرِيدا الموت بطريقة تختلف عن بعض التصورات الشائعة. كلمة أو مفهوم (ابوريا) يعني وضعاً متعذر التجاوز أو التخطي إطلاقاً، وهي كلمة ذات أصل إغريقي.

"الذات"، "النفس"، "الروح"، الوعي") بصورة ملائمة من خلال الموت. فالموت في فرادته التي لا يمكن إحلال شيء محلها، في عائديته الفردية متعذرة الاستبدال، هو ما يقدم الأساس الملائم لمقاربة الدازين. ودَرِيدا، في تصوره عن الموت كأبوريا، لا يناقض هيدغر من وجهة نظر لفناس فقط (التي ترى موت الآخر (وليس موت الفرد نفسه) هو الموت الأول، أو التأسيسي، الذي يجعل من الشخص كائناً فردياً ذا مسؤولية أخلاقية)، بل أن دَرِيدا يشير إلى إغفال هيدغر لموت الكائنات الأخرى - وليس البشر فقط - في التأسيس لأصالة الدازين[1].

إن تصور الموت كأبوريا، بهذا المعنى، يتعارض مع المفهوم الهيدغري، مع أن الأخير، في الوقت الذي اعتبر فيه الموت هو ما يعطي للدازين إمكانه الملائم ككينونة، فإنه - أي الموت - يفعل ذلك عبر صيغة معينة من الاستحالة (impossibility). وللتبسيط، إنه أشبه بموضوع ماثل أبداً هناك متعذر على المقاربة، ومع ذلك "يحدد كل ما هو أساسي"، من موضعه ذاك.

لكن "تعلُّم الموت" باعتباره "تعلماً للعيش"، يأخذ بعداً إضافياً أشد توتراً في فكر شخص مثل دَرِيدا، فكر لا يسعى لتسوية التوترات المعرفية أصلاً، ولا لإبقائها، بل لإبرازها وإثارتها، باعتبار التوتر نفسه، شرط معرفةٍ ضروري.

منذ الانتقال من الأسطورة إلى العقل، كما يقول لنا تاريخ الفكر البشري، أي من الميتوس إلى اللوغوس، كان هناك ما هو ثابت على نحوٍ ما، أي: وضع الوعي أمام ما يحيطه، العالم أو الكون، لتمثله على أسس معينة تكون عنه

(١) استندنا في هذه المقارنة إلى كتاب دَرِيدا (أبوريا) المشار له سابقاً.

صورة ما. و"الحقيقة"، سواء تم اعتبارها مطلقة أو نسبية، هي جوهرة ذلك التاج الذي طالما سعى الفكر صوبه، استكشافاً أو نفياً أو ارتياباً.

الشذرات التي حفظها التاريخ من الفلاسفة ما قبل سقراط، تبين لنا تلك الآثار التي أنقذتها أولى السجلات عن الفلسفة الغربية، عن علاقة الوعي بالعالم، وعلاقة النسبي بالمطلق، والدنيوي بالغيبي، والعالم بما وراءه. وبدءاً من أولئك الفلاسفة، وصولاً إلى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، فإن علاقة الأنا-العالم هذه، على هذا النحو، كانت دائماً موجودة على نحو ما. وهذه العلاقة بصيغتها التي تسبغ تجانساً على نسق يُرى ضرورياً للمنطق والفكر نفسه، هي ما تتنافر مع فلسفة دَرِيدا في العمق. هذه الفلسفة التي ترى ذلك حضوراً موهوماً، أو "ميتافيزيقيا حضور" metaphysics of presence، وأن التصورات الفلسفية في الإرث الغربي كانت دائماً متضمنة لهذه العلاقة الجوهرية المزعومة، سواء أسميناها ذاتاً/ موضوعاً، أو وعياً/ عالماً، أو أنا/ وجوداً.

ليس في نيتنا هنا استعراض كل الاتجاهات والمذاهب الفلسفية بخصوص هذه العلاقة الجوهرية (التي يراها دَرِيدا محض ميتافيزيقيا)، لكننا نتوقف بإيجاز شديد هنا لنقول إن ديكارت رسخ هذه العلاقة، بافتراض ثنائية جوهرية، أحد جانبيها هو الأنا، والآخر هو ما يحيطها من امتداد، لينطلق منها في بناء صرح منهجه العقلاني برمته، المؤسس للحقيقة نفسها - وجود الأنا ووجود العالم - على وجود الفكر نفسه (أنا أفكر إذا أنا موجود)، ومنطلقاً من هذه الثيمة الأساسية، في "تناسل" شديد المنهجية، لإثبات وجود المطلق (= الله) على أساس دليله الأونطولوجي ذائع الصيت.

وعلاقة الأنا/ العالم، على هذا النحو، المستند إلى ميتافيزيقا الحضور (كما يسميها دَرِيدا) كانت حاضرة أيضاً في فكر كانْت Kant، بانتفاضته على ريبية هيوم Hume، ليعيد إلى العقل اعتباره، ولكن على أرضية مختلفة هذه المرّة: الأفكار القبْلية، أو المقولات (categories)، وأبرزها مقولتا الزمان والمكان، كأطر قبلية لتَمَثُّل المعطيات الحسية (perception). لتعود معرفتنا بالعالم مرة أخرى إلى مقعد الثقة، ولكن عينها هذه المرة مثبتة على حدود إمكانه، هذه الحدود التي هي شرط لمصداقية ما يتاح لنا من المعرفة. أما "الجوهر" ذلك الكامن في قلب الأشياء، الشيء- في- ذاته، فلا سبيل لنا إليه.

فلسفة الحضور هذه، أو ميتافيزيقياه، ظلت مستمرة في الفلسفات اللاحقة (هيغل، ماركس، نيتشه) وصولاً إلى فينومينولوجيا هوسرل. وحتى المنعطف الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا (المنعطف التأويلي للظاهراتية) على يد هيدغر، لم يقوض هذه العلاقة الأساسية. إننا هنا، بالطبع، إزاء سؤال يتعلق بطبيعة المعرفة نفسها، والمنطق نفسه، وكل نسق معرفي مهما كان، كما سنتناوله بتفصيل أكبر في الفصل التالي في هذا الكتاب.

لكن أن يقول إنه في "حرب مع نفسه"، وأنه يقول أشياء متناقضة، هي في نفس الوقت ما يكوّنه، أشياء في توتر حقيقي، يحيلنا بقوة إلى طبيعة تقويضيته نفسها، التي تبقي على هذه التوترات قائمة في مقاربتها لسؤال المعرفة، حيث الدالّ لا يفضي إلى مدلول نهائي، والاختلاف يظل مُرجأ، وفَضْلة النسق - أي نسق - فضلة محتمة. فحل التناقضات - أو التوترات - حلاً "نهائياً"، هو بالذات ما صوبت التقويضية نيرانها نحوه.

❖❖❖

مفاهيم الأنا/ النحن/ الكينونة/ الهوية/ تقدم نفسها دائماً كجزء من "شبكة مترابطة" مهما كان مدى حيز الرؤية المتاح لنا من تلك الشبكة. وكما أن كل مفهوم لا يتأصل في معنى نهائي أخير وقطعي، فإنه – مع ذلك – يظل ضرورياً إجرائياً تماماً. فلا تحديد نهائياً للحقيقة أو الوجود أو الأنا أو الهوية، ومع ذلك، لا نستطيع أن نتقدم خطوة واحدة في سعينا الكشفي من دون استخدام هذه الأدوات – المفاهيم.

أنا وأنت وكل إنسان نستخدم الـ"أنا" والـ"النحن" في كل مكان، في حديثنا اليومي وفي تساؤلاتنا الفكرية أيضاً، لكن طبقات المعنى المتقاطعة في عقدة التشابك هذه لا تفصح إلا عن جانب مجزوء بالضرورة. مع هذا، لا مناص من اندراجها في دائرة هذه "المتاهة" التي تغلف وجودنا، بمجرد شروعنا في التساؤل عن المعنى.

قد تبدو (الأنا)، على أساس تصور كهذا، أشبه ببؤرة، نواة، عين من الكثافة، تمتد كل ألسنةُ المعنى داخلة وخارجة إليها ومنها، متقاطعة عندها وممتدة إلى ما ورائها بكثير.

وفي ذاتٍ مفكرة مجبولة على التساؤل، مثل ذات دَرِيدا، يأخذ اقتراب الموت معنى مضاعفاً، كثافة إضافية، تجعل من "عين اللهب" هذه بؤرة تستعر وتشتد، قبل أن تنفلت تماماً. هذه الأنا، المتنامية صوب فنائها الذاتي، هي أيضاً، من جانب آخر، كثافة داخلية مقاومة للتشتت المتنامي، كثافة تتماسك بحافز "البقاء":

"الشخص يريد أن يعيش قدر الإمكان، أن ينقذ نفسه، أن يحفظها، أن يهذب كل الأشياء التي تُشكّل – رغم أنها أكبر بها لا يقاس وأكثر قوة من

النفس – جزءاً من هذا العنوان "أنا" والذي تتجاوزه من كافة الاتجاهات".

وفيلسوفنا يعيش هذه التجربة بطريقته الخاصة، بين المرض الذي يتكاثر مستعمراً مناطق جديدة من جسده، وبين سؤال الموت نفسه كما يتقدم لكل إنسان، وكما يتقدم لكاتب يتساءل عن مصير الأثر الذي يتركه وراءه:

"في اللحظة التي أترك فيها كتابـ"ي" (لينشر) – رغم أن لا أحد يجبرني على فعل ذلك – أصير، ظاهراً– مختفياً، مثل الطيف المتعذر تعليمه والذي لم يتعلم أبداً كيفية العيش. الأثر الذي أخلّفه يدل عليَّ حال موتي، سواء المُقبل أو الذي أتاني أصلاً، والأمل بأن يحيا هذا الأثر بعدي. هذا ليس سعياً للخلود؛ إنه شيء بنيوي. أنا أترك قطعة من الورق خلفي، أنا أمضي، أنا أموت: من المستحيل التخلص من هذه البنية، إنها الصيغة الثابتة لحياتي. كل مرة أترك فيها شيئاً ما يمضي، كل مرة يتركني أثر ما، "ينبثق" مني، ممتنعاً على إعادة مواءمته، أعيش موتي في الكتابة. إنه الاختبار النهائي: المرء يصادر نفسه من دون أن يعرف تماماً من هو الذي يؤتمَن على ما يظل وراءه. من الذي سيرثه، وكيف؟ هل سيكون هناك أي ورثة؟".

هذا التوتر المستديم في علاقة الكاتب بالمتلقي، أو الكاتب بإرثه، ينطوي على جوهريته الإشكالية أيضاً:

"في لحظة ترك الأثر لا أستطيع إلا أن أجعله متاحاً لكائن من كان: لا أستطيع حتى أن أعنونه بطريقة فردية إلى شخص معين. كل مرة، مهما أراد المرء أن يكون مخلصاً، فإنه ينتهي إلى خيانة فردية الآخر الذي يخاطِبه. الشيء عينه يجري من بابٍ أَوْلى عندما يكتب الشخص كُتباً إلى جمهور أكثر

عمومية: أنت لا تعرف لمن تتكلم، أنت تخترع وتبتكر صورَ ظلّ، لكن في النهاية الأمر لا يعود إليك بعد ذلك. كل هذه الإيماءات سواء أكانت منطوقة أو مكتوبة، تتركنا وتبدأ فعلها باستقلالية عنا. كالمكائن، أو بصياغة أفضل، كالدمى المتحركة (أحاول أن أشرح ذلك في Paper Machine (= ماكنة الورق))".

وهذه الإشكالية في فعل الكتابة – التي هي وجه آخر للإشكاليات العديدة المستعصية، والتي مع ذلك علينا قبول وتداول ما تتيحه لنا من إمكان – تتكاثف بشكل مضاعف في حالة كاتب/ مفكر مثل دَريدا، وفي عصر تتسارع إيقاعاته بمنأى عن أي نمط مسبوق:

"هذا السؤال أكثر أهمية اليوم مما كان سابقاً. إنه يشغلني باستمرار. لكن زمن ثقافتنا التقنية تغير جذرياً في هذا المضمار. الناس من "جيلي"، ومن بابٍ أَوْلى أولئك السابقون، تعودوا على إيقاع تاريخي معين: الشخص يعتقد أنه يعرف أن عملاً معيناً قد يبقى أو لا، بالاستناد إلى مواصفاته الخاصة، لقرن، قرنين، أو، ربما، كحالة أفلاطون، لخمسة وعشرين قرناً. اختفِ، عندها ستولد ثانية. لكن اليوم، فإن التسارع في صور الأرشفة، رغم الاستعمال والتلف، يحول البنية، سرعة الزوال، وديمومة الإرث. عندما يتعلق الأمر بالفكر، فإن سؤال البقاء أخذ صيغاً يتعذر التنبؤ بها مطلقاً. في عمري، أنا مستعد لاعتبار أكثر الفرضيات تناقضاً في هذا الخصوص: لدي وبصورة متزامنة – وأنا أسألك أن تصدقني في هذا – الشعور المزدوج بأنه، من جانب معين، ولأَقُلْها بصورة لعوبة ومع تبجح معين، لم يبدأ أحد بقراءتي، رغم أن هناك، لكي نكون متأكدين، العديد من

القراء الجيدين (دزينات قليلة في العالم ربما، أناس هم أيضاً كتاب- مفكرون، شعراء)، ففي النهاية، ستكون هناك فرصة لظهور كل هذا لاحقاً؛ لكن أيضاً، من الجانب الآخر، وبالتالي بصورة متزامنة، لدي الشعور بأنه بعد أسبوعين أو شهر من موتي، لن يبقى هناك شيء. لا شيء، سوى ما تم حفظ حقوق طبعه وأُودع في المكتبات. أُقسِم لك، أؤمن بصدق وتزامن بهاتين الفرضيتين".

❖❖❖

إذا كانت (الأنا)، كما أشرنا، هي عقدة تقاطع مستويات شتى من تراكمات الخبرة، وتوترات الداخل/ الخارج، فإن (النحن) تمسي بالضرورة أكثر تركيباً وتعقيداً. مع ذلك، سيظل علينا أيضاً أن نقول "نحن" في سياقات معينة. الأنا والنحن، على هذا النحو، ليستا تثبيتاً لهوية ولا تحديداً لها، بل تأطيراً لا أكثر، مقاربة يتم "إرغامها" على أخذ شكل هوية في سياقات مشروطة، أو لنقلْ: تأطيراً مشروطاً. وفي حالة فيلسوفنا دَريدا، وقبل أن يخوض في احتمالات هذه (النحن) اليهودية أو الفرنسية أو الأوروبية، يضع شروطه أولاً:

"فقط أذكرك بنقطتين: أنا فعلاً أجد صعوبة في قول "نحن"، لكن هناك مناسبات أقولها فيها.

رغم كل المشاكل الأخرى التي تعذبني في هذا الموضوع، بدءاً من السياسة الانتحارية والكارثية الإسرائيلية ونوع معين من الصهيونية (لأن هناك أكثر من واحدة، منذ البداية نفسها، وإسرائيل لا تمثل بالنسبة إلي اليهودية ككل، أكثر مما تمثل الشتات اليهودي العالمي، أو حتى الصهيونية

العالمية أو الصهيونية التأسيسية، والتي كانت متعددة ومتناقضة. هناك في الواقع مسيحيون أصوليون في الولايات المتحدة ممن يدعون أنهم صهاينة متحمسون، وقوة اللوبي العائد إليهم أكثر أهمية لإدارة بوش من المجتمع اليهودي الأميركي، عندما يتعلق الأمر بالتوجه المفصلي للسياسة الأميركية- الإسرائيلية)، حسناً، رغم كل هذا ومشاكل أخرى كثيرة لدي مع "يهوديتي"، أنا أبداً لن أنكرها. سأقول دائماً، في مواقف معينة، "نحن اليهود". هذه الـ"نحن" المعذَّبة جداً هي في قلب ما هو أكثر قلقاً في فكري، فكر شخص أسميته مرة، مع ابتسامة خفيفة "اليهودي الأخير". إنه في فكري، كما يقول أرسطو، بعمق، عن الصلاة، إنها لا صادقة ولا كاذبة. إنها في الواقع، حرفياً: صلاة. في مواقف معينة، بالتالي، لا أتردد أن أقول "نحن اليهود" إضافة إلى "نحن الفرنسيين".

وعلى هذا النحو، فإن تأطيره لهذه (النحن اليهودية) هو انتماء لإرث شامل، يشترط النأي عن "السياسة الإسرائيلية الكارثية" (وإسرائيل نفسها، لا تمثل له اليهودية قدر ما تمثل "الشتات اليهودي"). أما "النحن الأوروبية"، فلا تنفصل عن التأطير النقدي المشروط أيضاً، ولكن هذه المرة، الارتهان بتقويض المركزية الأوروبية نفسها:

"ولهذا أيضاً، منذ البداية المبكرة لعملي - وهذا يعني "التقويض" نفسه - ظللت نقدياً جداً في ما يخص الأوربة European-ism أو المركزية- الأوروبية Eurocentrism، لا سيما في صياغات معينة حديثة لها، مثلاً، لدى فاليري، هوسرل، أو هيدغر. كتبت مقداراً كبيراً حول هذا الموضوع وبهذا الاتجاه (لا سيما في كتاب (The Other Heading)). التقويض بصور عامة

مشروع اعتبره الكثيرون، وهم على حق في ذلك، إيماءة شك في كل ما يخص المركزية-الأوروبية".

وهذه "النحن الأوروبية" في كتاباته الأخيرة، لا تنفصم عن تصوره لحاجةٍ للمراجعة الشاملة للإرث الأوروبي نفسه: الإخلاص لمنطلقاته النقدية من جهة، وتحاشي إسباغ أحكام قيمة شاملة عليه، من جهة أخرى:

"عندما أتيحت لي حديثاً فرصة لأقول "نحن الأوروبيين"، فذلك شيء مختلف تماماً، وهو دائماً متصل بمنظومة ظروف معينة: كل ما يمكن تقويضه في التقليد الأوروبي، لا ينفي هذه الإمكانية - وتحديداً بسبب ما حدث في أوروبا بسبب التنوير، بسبب انكماش هذه القارة، والذنب العظيم الذي يهيمن على ثقافتها (التوتاليتارية، النازية، الفاشية، الإبادة العرقية، المحرقة[1] Shoah، الاستعمار، والاستقلال عن الاستعمار... إلخ) - بحيث أنه اليوم، وفي الموقف الجيوسياسي الذي نجد أنفسنا فيه، فإن أوروبا، بمعنى أوروبا أخرى، لكن بالذاكرة نفسها، قد (وهذا بالنسبة إلي هو رغبتي) تجتمع معاً ضد كل من سياسات الهيمنة الأميركية (على صورة وولفوتز، تشيني، رامسفيلد...إلخ) والثيوقراطية العربية-الإسلامية التي من دون تنوير أو مستقبل سياسي (ولو أنه علينا ألا نختزل التناقضات، والعمليات الجارية في السياق، واللاتجانسات داخل هاتين المجموعتين، ولنجمع قوانا مع من يقاومون من داخل هاتين الكتلتين). أوروبا تجد نفسها ملزمة بافتراض مسؤولية جديدة. أنا لا أتحدث عن المجتمع الأوروبي كما يوجد الآن، أو كما يتشكل في أغلبيته (الليبرالية-الجديدة) الحالية، المهدَّد فعلياً بالعديد من

(١) اسم آخر للهولوكوست.

الحروب الداخلية (وأبقى متشائماً جداً بهذا الخصوص)، لكن عن أوروبا القادمة، أوروبا تحاول العثور على ذاتها. في أوروبا "الجيوسياسية" وفي أماكن أخرى. فما نسميه باختزال جبري[1] معين "أوروبا"، لها مسؤوليات معينة عليها أن تقدرها، لمستقبل الإنسانية ومستقبل القانون الدولي. هذا هو معتقدي، إيماني. في هذه الحالة أنا لا أتردد في القول "نحن الأوروبيين".

وهذه الأوروبا، التي هي "ليست مسألة تمني خلق أوروبا تكون قوة عسكرية عظمى أخرى، لتحمي سوقها وتعمل كقوة موازنة للكتل الأخرى" وإنما "أوروبا التي تكون قادرة على أن تبذر بذور السياسة العولمية-المغايرة الجديدة. والتي هي بالنسبة إلي الطريق الوحيد للخروج من هذا الوضع"، يراها فيلسوفنا، وقت إجراء اللقاء الصحفي (٢٠٠٤) قوة مقبلة على الطريق:

"هذه القوة تسير على الطريق. ورغم أن دوافعها لا تزال مشوشة، فإني لا أعتقد أن أي شيء يستطيع الآن إيقافها. هذا ما أعنيه عندما أقول "أوروبا": أوروبا عولمة-مغايرة، تحوّل مفهوم وممارسات السيادة والقانون الدولي. ويكون في متناولها قوة مسلحة حقيقية، مستقلة عن الناتو وعن الولايات المتحدة، قوة عسكرية ليست هجومية ولا دفاعية، ولا حتى وقائية، وتكون قادرة على التدخل من دون تأخير، لمساعدة الأمم المتحدة التي يجب احترام قراراتها أخيراً (على سبيل المثال، ولأن هذا الأكثر إلحاحاً، في إسرائيل، فضلاً عن الأماكن الأخرى أيضاً). هذا هو أيضاً المكان الأمثل الذي قد نستطيع التفكير فيه بأشكال معينة من العلمانية، مثلاً، أو العدالة الاجتماعية، والكثير من الميراث الأوروبي".

---

(١) أي بطريقة علم الجبر، إشارة إلى منهج في اختزال الكتابة عن طريق الاختصارات والرموز.

بهذا المعنى، فإن التقويض نفسه - الذي يوافق دَريدا على وصفه بأنه "إيماءة شك" في كل ما يخص المركزية الأوروبية - يأخذ معنى "إيجابياً"، أي ليس مجرد نفي دائم للمعنى عبر كشف تناقضاته الداخلية، بل بعداً "توكيدياً" (كما سنناقش في الفصل التالي) على المستوى السياسي والوجودي أيضاً، كما هو الحال على المستوى المعرفي:

"لا أريد أن أشجع تأويلاً يضع البقاء survival على جانب الموت والماضي، أكثر من جانب الحياة والمستقبل. لا، التقويض دائماً هو مع جانب الـ"نعم"، مع جانب تأكيد الحياة. كل ما أقوله - على الأقل بدءاً من عملي Pas (في Parages) وصاعداً - عن البقاء كتركيب من التعارض حياة/ موت، ينبع فيّ من تأكيد غير مشروط للحياة. هذا البقاء هو حياة ما بعد الحياة، حياة أكثر من الحياة، وخطابي ليس خطاب موت، وإنما، على النقيض من ذلك، تأكيد على كينونة حية تُفضّل العيش، وبالتالي تفضل البقاء على الموت، لأن البقاء ليس ببساطةٍ ما يتبقى، وإنما أكثر الحيوات الممكنة كثافة".

فالتقويض بهذا المعنى، على المستوى الوجود الإنساني، توكيد لـ"حياة أكثر من حياة". وهو بهذا المعنى أيضاً، على المستوى السياسي، امتداد لمشروع التنوير الأوروبي، للنقد الذاتي المستمر والمراجعة المستمرة:

"ما أسميه "تقويضاً" حتى لو كان موجهاً إلى شيء من أوروبا، فإنه أوروبي؛ إنه نتاج أوروبا، علاقة بين أوروبا ونفسها كخبرة في المغايرة الجذرية. منذ زمن التنوير، تبنت أوروبا نقداً ذاتياً مستمر التكرار، وبهذا الموروث القابل للمواصلة والإكمال، هناك فرصة للمستقبل. على الأقل

أريد أن آمل بذلك، ولهذا يُثار سخطي عندما أسمع الناس يدينون أوروبا تحديداً، كما لو أنها ليست سوى مسرح لجرائمها".

والديمقراطية الأوروبية، مع كل ما فشلت فيه من تحقيق للمعايير الإنسانية الأخلاقية والعدالة الاجتماعية، ومشهد الوضع العالمي الحالي المتدهور إنسانياً في مناطق شاسعة من العالم، تمسي على هذا النحو شيئاً "لم يوجد أبداً بطريقة مقنِعة، وعليه أن يأتي مستقبلاً":

"جميعنا ناجون مُنحوا إنقاذاً مؤقتاً (ومن المنظور الجيوساسي لـ"أطياف ماركس"، هذا صحيح بصورة خاصة في عالم أكثر لامساواة من أي وقت مضى، بالنسبة إلى الملايين والملايين من الكائنات الحية - البشرية أو غيرها - التي تُحرم ليس فقط "حقوق الإنسان" الأساسية، التي تعود إلى قرنين مضيا، والتي تم صقلها وتشذيبها باستمرار، وإنما قبل كل شيء الحق بحياة تستحق أن تُعاش)".

النظام الدولي الجديد، الذي يدعو إليه ويأمل به فيلسوفنا، نظام لا يخص أوروبا فقط - مع أنه يعتقد بمسؤوليتها الريادية فيه - بل إعادة هيكلة ومفهمة لكامل المنظومة الدولية على أسس جديدة، وهو ما بدأ بطرحه بوضوح منذ بداية تسعينيات القرن الماضي، في كتابه (أطياف ماركس):

"في ذلك الوقت - كان في ١٩٩٣ - ما كان صلب الموضوع هو "النظام العالمي الجديد"، العنوان الفرعي والثيمة الأساسية للكتاب. في ما وراء "الكوزموبوليتانية"، في ما وراء فكرة "المواطن العالمي"، في ما وراء الدولة- الأمّة العالمية، وحتى في ما وراء، في التحليل الأخير، منطق "الأحزاب" السياسية. هذا الكتاب يتوقع كل حتميات "متغيرات

العولمة" التي أؤمن بها، والتي تظهر بوضوح أكبر اليوم (ولو بصورة ليست كافية بعد، فوضوية وغير مُفكَّرٍ فيها). ما أسميته في ذلك الوقت "الدولي الجديد" يتطلب، كما حاججت منذ عام ١٩٩٣، عدداً كبيراً من التحولات في القانون الدولي وفي كل المنظمات التي تؤسس النظام العالمي (IMF، WTO، GB، ولا سيما الأمم المتحدة ومجلس الأمن، والتي يتوجب تغيير ميثاقها إلى منطلقات، سوية مع تغيير قواها التدخلية المستقلة، تركيبتها، وقبل كل شيء مكانها - أبعد ما يمكن عن مدينة نيويورك...)".

❖❖❖

للأنا والنحن مستو آخر يتقاطعان فيه أيضاً، وهو "الانتساب" أو "الانتماء" إلى جيل معين. دَرِيدا يرى السمة المميزة للجيل الذي عاصره (حيث يرى البعض دَرِيدا "الممثل النهائي" والأخير له) هو في حقيقته نوع من "روح جماعية" (ethos)، وسمتُ مجموعة من الفلاسفة والمفكرين في مغايرتهم لمن سبقهم وعاصرهم من جهة، وفي إصرارهم العنيد على التمسك بطريقتهم فكراً وكتابة من جهة أخرى. بهذا المعنى يحدد دَرِيدا انتماءه إلى ذلك الجيل:

"أنا أشير هنا، ككناية، إلى أثوس[1] للكتابة والتفكير، وهو أثوس عنيد، وفي الواقع عصي على الإفساد (أيلين سِكسو Helen Cixious تسمينا "العصيون على الإفساد")، من دون أي تنازل حتى للفلسفة، أي لا يترك نفسه يرتعب من ضغط الرأي العام، وسائل الإعلام، أو حتى شبح القراءة

(١) روح جماعية لجيل أو جماعة أو شعب.

المهدَّد، مما يمكن أن يضغط على الشخص ليبسّط أو يكتُم. من حيث الذوق الصارم للتمحيص، المفارقة، والأبوريا. هذا النزوع يبقى أيضاً التزاماً. إنه لا يوحد فقط أولئك الذين ذكرتهم تواً بقليل من الاعتباطية، أي، دونما عدالة، وإنما كامل الوسط الذي دعمهم. نحن نتحدث عن نوع من "حقبة منقضية مؤقتاً"، وليس عن هذا الشخص أو ذاك. لهذا من الضروري أن ننقذ ذلك أو أن نعيده إلى الحياة، بأي ثمن".

ومهمة "إنقاذ" هذا الميراث تمسي اليوم أكثر ضرورة في عالم من الإعلام/ الاتصال/ التواصل المتسارع، حيث التغييرات الهيكلية باتت تطال مفهوم "المثقف" و"الثقافة" و"الفكر" نفسها كمنطقة متمايزة من المسعى الفكري النقدي:

"ومسؤولية هذا اليوم مُلحّة جداً، إنها تنادينا إلى حرب لا هوادة فيها ضد الدوكسا (doxa)[1]، ضد أولئك الذين يُسمون اليوم "مثقفي وسائل الإعلام"، ضد خطاب عام مرتب مسبقاً بقوى وسائل الإعلام التي هي نفسها في أيدي لوبيات أكاديمية، تحريرية، سياسية – اقتصادية، أوروبية

(١) كلمة ذات جذر إغريقي، ولها عدة معان. ولكنها تعني بالدرجة الأساس الخطاب الشعبوي المتمظهر بمظهر محاججة عقلانية. انتقد أفلاطون السفسطائيين لاستخدامهم القناعات العامة الجاهزة لدى الجمهور للتأثير فيهم، عن طريق توظيف البلاغات في خطاب يتمظهر بالعقلانية، ولكنه بعيد عن مسعى التوجه المعرفي الصادق نحو الحقيقة. بالطبع نحن في ثقافتنا العربية نعرف جيداً هذا النوع من الخطاب، الذي ربما يكون متغلغلاً في ثقافتنا أكثر من أي ثقافة أخرى. ولكن في السياق الذي يشير إليه دَريدا، فالمقصود مثقفو وسائل الإعلام المنخرطون في آليات وشبكات إقناع الرأي العام والتأثير فيه في عصر السرعة والميديا على حساب البحث المعرفي المخلص لغاياته المعرفية.

وعالمية في الوقت ذاته. المقاومة لا تعني تحاشي وسائل الإعلام. يجب على الشخص، حيثما كان ذلك ممكناً، أن يطورها وأن يساعدها على التنوع، أن يذكّرها بهذه المسؤولية نفسها".

إذا كانت سمة الثقافة والفكر الفرنسي في رواد "جيل الستينات" هي "الاستعصاء على الإفساد" – وهو وصف كما يبدو أن دَريدا يتقبله عن طيب خاطر – فهذا ما يستمر بفعله الآن أيضاً (أي وقت إجراء المقابلة) ليس بتمسكه الصارم بمشروعه الفكري وأسلوب كتابة ذلك المشروع فحسب، ولكن حتى في "مناظرته" التي لما تزل مستمرة مع رواد جيله، من دون تحويل اختلافاته مع ذلك الجيل (الذي يقدره عالياً) إلى مجرد صورة متحجرة من "رفض بسيط"، بعد كل تلك العقود التي باتت تفصله عن ذلك الصراع الثقافي – الفلسفي – الفكري أيام ذروته:

"في الوقت عينه، علينا ألا ننسى أن تلك الحقبة "السعيدة" للماضي القريب، كانت بالكاد زمناً للسلام والسكينة. وفي الواقع كانت بعيدة عن ذلك. الاختلافات والخلافات جرت عنيفة في تلك البيئة، والتي كانت أي شيء، إلا كلاً متجانساً يمكن إجماله بمصطلح أحمق معين من قبيل "فكر عام ١٩٦٨"، وهو مصطلح يهيمن اليوم على كل من الصحافة والجامعة، إما كصيحة تحشيد أو اتهام. لذا، حتى لو أن هذا الإخلاص لا يزال يأخذ أحياناً شكل الجحود وانفصال الطرق، على المرء أن يكون مخلصاً لهذه الاختلافات، أي، يجب عليه أن يُبقي النقاش مستمراً. بالنسبة إلي، أستمر في مناقشة، مثلاً، بورديو، لاكان، دلوز، وفوكو، والذين أستمر في اعتبارهم أكثر إثارة للاهتمام بكثير من أولئك

الذين تنبهر بهم الصحافة هذه الأيام (بالطبع هناك استثناءات). أنا أبقي هذه المناظرة حية، محاولاً أن أمنعها من أن تصبح بالية أو متحللة إلى رفض بسيط".

وهذا "الإخلاص" لاستمرارية النقاش كامتداد لاستمرارية الخلاف نفسه، ينبع في العمق، كما يبدو، من إخلاص معين في الموقف المعرفي/ الأخلاقي نفسه. فما يجعل دَرِيدا يقدم تقييماً عالياً لمفكري جيل الستينات الفرنسي، وما يجعله أيضاً، في الوقت نفسه، يُبقي "المناظرة حية" مع ذلك الجيل، هو نفسه ما يجعله، كما يبدو، يرفض أي تبسيط في صياغة أفكاره وشكل كتابته، وهو ما يراه – من هذا المنظور – "سفالة غير مقبولة":

"ما أقوله عن جيلي، يصلح بالقدر نفسه، بالطبع، بالنسبة إلى الماضي، من الإنجيل إلى أفلاطون، كانْت، ماركس، فرويد، هيدغر... أنْ أُسأل أن أرفض ما شكّلني، ما أحببته كثيراً جداً، ما كان قانوني، هو أن أُسأل أن أموت. في هذا الولاء هناك نوع من الحفاظ الغريزي على النفس. أن أرفض، مثلاً، صياغة صعبة معينة، تعقيداً معيناً، مفارقة، أو تناقضاً مُلحَقاً[1]، لأنه لن يُفهم، أو بالأحرى لأن صحفياً ما لا يعرف كيفية قراءته، أو حتى قراءة عنوان الكتاب، ويعتقد أن القارئ أو المستمعين سوف لن يفهموا أفضل منه وأن مكانته وعمله سوف يعاني، بالنتيجة هو بالنسبة إلي سفالة غير مقبولة. إنه كما لو أني أُسأل أن أذعن أو أخضع نفسي – أو بتعبير آخر أن أموت بسبب الغباء".

(١) انظر الفصل التالي بخصوص "فضلة النسق".

إن إبقاء "التوتر الفكري" مستمراً، أمرٌ متجذر في قلب مشروع دَرِيدا الفكري. هذا التوتر الذي لا يتوجب "حلّهُ" بتنازل أمام "الفلسفة" أيضاً (أي: الشكل الذي "تقولبتْ" فيه المغامرة الفكرية ضمن الأطر المنهجية لما بات يعرف اليوم بالحقل الفلسفي). وإشكالية العلاقة بين الفلسفة كحقل تخصصي ترسخَ في المنهجيات الأكاديمية على نحو معين، وبين "المغامرة الفلسفية"، أي تلك التي تتضمن أصالة التخطي، إشكالية دقيقة، طالما أثارت، وتثير الجدل بين المناهج والأسس المترسخة والمتراكمة، المتعارف عليها من جهة، وبين "انبثاقات" التجديد الجذري. في ملاحظة دقيقة حول هذه النقطة، يقول سيمون غليندننغ Simon Glendinning في كتابه Derrida: A very Short Introduction (= دَرِيدا: مقدمة قصيرة جداً):

"واحد من أكثر الأخطاء جلاء بخصوص نص دَرِيدا، هو المتعلق باسم "الفلسفة" نفسها. فمثل المفكر الألماني مارتن هيدغر، لم يفترض دَرِيدا أن عمله يجلب الفلسفة التقليدية إلى نهاية. بالأحرى، أن ما يظهر في عمله هو شيء من الشبه بمهمة لا نهاية لها من التفكير في "ما وراء الفلسفة"؛ مهمةٌ تَفتحُ الإرث الفلسفي (والذي يمثل نفسه نمطياً كسعي إلى "نهاية") إلى "ما وراءه". إذا كان علينا إعطاء لقب "الفلسفة" إلى نصوص دَرِيدا، فإن هذا، من جهة، يبدو ملائماً، لأن معظم عمله منذور ليقع، بطريقة أو أخرى، في الموروث الفلسفي. ولكن من ناحية أخرى، منح هذا اللقب أيضاً تصرفاً غير ملائم. الطموح في نص دَرِيدا هو أن يعطي الفلسفة مستقبلاً، ولكن ليس المستقبل الذي أعطته الفلسفة لنفسها نمطياً (أي البلوغ المنتصر لوضوح مفاهيمي تام). وبالتالي يمكن فهمه بأفضل طريقة، كما قدم لودفيغ

فتجنشتاين مرة عمله، "كواحد من ورثة الموضوع الذي اعتيد أن يُسمّى فلسفة"[1].

وهو توتر ينبع ويتكثّر لا في ما يتناوله فحسب، بل في طريقة كتابته نفسها، التي هي مشروع فردي دائم التخطي:

"إذا كنتُ اخترعتُ كتابتي، فقد كان عليّ أن أفعل ذلك كما لو عبر ثورة أبدية التكرار. لأنه من الضروري في كل موقف أن تخلق صيغة مناسبة للكشف، أن تخترع قانوناً للحادثة المفردة، أن تأخذ في الحسبان المخاطَب المرغوب أو المفترض مسبقاً... كل كتاب هو بيداغوجيا[2] سعتْ لتكوين قارئها. النتاجات الجماهيرية التي تغمر اليوم الصحافةَ ودور النشر، لا تكوّن قراءها؛ إنها تفترض مسبقاً بطريقة شبحية أو أولية قارئاً تمت برمجته مسبقاً. وبالتالي تنتهي إلى الفرمتة المسبقة لهذا المخاطب المتوسط المحدد الذي افترضتْه مسبقاً".

هذه "الثورة الأبدية التكرار" تجسدتْ، بالطبع، في اللغة التي يكتب بها دَريدا، أي الفرنسية. هذه اللغة التي يقول إنه يحبها أكثر من أي شيء آخر، والتي يدفعه حبه لها وطبيعة مشروعه الفكري نفسه، أن يترك أثراً فيها، في

(١) Simon Glendinning: Derrida: A very Short Introduction, Oxford Press, First Edition 2011, p114 (= سيمون غليندننغ: دَريدا: مقدمة قصيرة جداً (سلسلة أكسفورد) مطبعة أكسفورد، الطبعة الأولى ٢٠١١، ص١١٤). ومن هذا المنظور فإننا نستخدم "فلسفة دَريدا" أو "فكر دَريدا" بترادف في هذا الكتاب.

(٢) علم أو فن التربية والتعليم. بمعنى أن كل كتاب هو، من زاوية معينة، مشروع فكري تربوي-تعليمي على نحو ما يسعى إلى تشكيل قارئه، هذا القارئ غير المحدد سلفاً.

سياقاتها وبنيتها ومسار "حياتها" نفسه (فاللغة تجربة حيوية vital كما يشير في موضع آخر من الحوار الصحفي أيضاً). وعندما يغدو كل كتاب "بيداغوجيا" سعت لتكوين قارئها، فإن سؤال (النسق) وعلاقته الضرورية بالمنطق، يبرز إلى السطح بلا شك. وهو ما سنناقشه بتفصيل أكبر في الفصل التالي. ولا غرابة إذاً، مع تصور كهذا، أن تظهر شتى أنواع "الأزمات" والجدالات العنيفة مع الأكاديميات المترسخة، ولا غرابة أيضاً أن يكون لدى فيلسوف ومفكر من هذا النوع تصور مغاير عن "جامعة الغد"، كما كان له تصوره المغاير عن "أوروبا الغد"، وعن الفلسفة نفسها:

"ما أسميه (جامعة الغد)، والتي يجب ألا تكون (كونزيفرتوار) Conservatoire[1]، يفترض مسبقاً أن التعليم يتبنى المهمة الموصوفة له في مفهومه نفسه أصلاً. مفهوم أوروبي وحديث نسبياً يأمر الجامعة أن تنظم بحثها عن الحقيقة، من دون أي شروط ملازمة. بمعنى، أن تكون حرة لتَعرِف، تنتقد، تسأل الأسئلة، وتشك من دون محددات من قوى سياسية أو دينية. النقطة المحددة يمكن العثور عليها لدى كانْت، الذي يضع الفلسفة في المرتبة الأدنى، تحت الطب، القانون، وبالطبع، اللاهوت، لأنها الأكثر بعداً عن القوة والسلطة. لكنه يضمن لها امتيازاً معيناً، بأن تكون حرة لأن تقول كل شيء تعتبره صادقاً، بشرط أن تقوله داخل الجامعة وليس خارجها، وهذا كان اعتراضي على كانْت. في المفهوم الأصلي للجامعة، هناك هذا الزعم المطلق لحرية غير مشروطة للتفكير، والسؤال، والنقد".

(١) معهد للفنون في باريس.

ولكن مع كل هذه التحفظات والاستدراكات والشروط، ومع كل تعقيدات علاقة دَرِيدا بالمؤسسات الأكاديمية، لا ينبغي الانسياق في تصور وجود تضاد "جاهز" بين الطرفين، شأنه في ذلك شأن موقفه من "أوروبا" أو "الفلسفة":

"من حيث المبدأ، فإن الجامعة تبقى المكان الوحيد حيث المناظرة النقدية تظل مفتوحة من دون شروط. هذا ميراث أتمسك به باعتزاز، حتى لو أن علاقتي أنا بالجامعة معقدة. إنه ميراث من أوروبا ومن الفلسفة الإغريقية، إنه لم يولد في مكان آخر. ورغم كل الأسئلة التقويضية التي أضعها بخصوص هذه الفلسفة، أستمر بقول "نعم" معينة لها، ولن أتقدم أبداً لطرحها جانباً. لم أدرْ ظهري أبداً لا للفلسفة ولا لأوروبا. إشاراتي هي من نوع آخر".

(الفصل الثاني)

بحث في الترجمات العربية لأهم مصطلحات دَرِيدا

استخدمنا في قراءتنا للحوار الصحفي الأخير مع جاك دَرِيدا كلمة "التقويض"، كترجمة للمصطلح الرئيسي في فكر دَرِيدا (deconstruction) بدلاً عن البدائل العربية الأخرى، وأكثرها شيوعاً "التفكيك". ومع أن ترجمة المصطلح في اللغة العربية إشكالية عويصة من بين الإشكاليات التي تعاني منها الترجمة إلى اللغة العربية - ونحن نميل عادة إلى التمسك بالمصطلح الذي استقر في التداول، وأثبت كفاءة مفهومية ملائمة - فإنه في بعض الحالات لا مناص من مراجعة المصطلح، حتى لو شاع، إذا كانت هذه المراجعة مرتبطة بجوهر الموضوع المعني، كما في هذه الحالة، المتعلقة بهذا المفهوم الجوهري في فلسفة دَرِيدا. حيث وجدنا من المسوغات ما يستوجب مراجعة كهذه، كما سيلاحظ القارئ الكريم. وسنتناول أيضاً ترجمة مفهوم ومصطلح رئيسي آخر لدى دَرِيدا، وهو (Différance)، ولكن هذه المرة دعمنا ترجمة هدى شكري عياش "الاختلاف المُرجأ" من بين البدائل العربية الأخرى، لأننا رأيناها الأكثر توفيقاً وملاءمة، مع أننا قدمنا أيضاً اقتراحاً لترجمة جديدة له غير مطروقة سابقاً.

كما أنها مناسبة للتعريج على أهم أفكار دَرِيدا، بلغة حاولنا أن تكون واضحة ودقيقة قدر الإمكان، ومستندة إلى مصادر أجنبية حديثة وموثوقة، آملين أن توضح شيئاً من اللبس المزمن في الترجمات والكتابات العربية حول

أهم مفاهيمه وأفكاره. وقطعاً إن هذا الفصل لا يدعي بأنه سيكون شاملاً، فهذا ما لا تدعيه كتب كاملة.

قبل الدخول في مناقشة الترجمات العربية لأهم مصطلحات دَرِيدا، ومقاربة مقترحنا باستعمال "التقويض" كترجمة أكثر توفيقاً لـ(Deconstruction)، لا بد أولاً من مقاربة بعض المفاهيم والإشكاليات الرئيسية في التقويضية وفكر دَرِيدا، مما يولد قاعدة ملائمة لمقاربة المصطلح في النهاية.

ينبع الكثير من سوء الفهم العربي لفكر دَرِيدا من جذرين رئيسيين: الأول هو القصور العربي عموماً في تناول وفهم وترجمة الفكر الغربي والتعامل معه. والثاني، صعوبة وحراجة أفكار ومفاهيم وكتابة دَرِيدا نفسها. وهو ما أثار مناهضة وجدالاً في موطن منشئها نفسه، سواء من فلاسفة ومفكرين فرنسيين، من أمثال ميشيل فوكو، أو قارين، من أمثال هانز جورج غادامير ويورغن هابرماس، أو من فلاسفة الفلسفة التحليلية من أمثال جون سيرل John Searle، فضلاً عن مناهضة جماعية أحياناً، كما هو الحال مع المعترضين على منح دَرِيدا الدرجة الفخرية من جامعة كامبردج (في القضية الشهيرة التي عرفت بـ"قضية دَرِيدا" مع جامعة كامبردج) أو من مفكرين معروفين من أمثال تيري إيغلتن ونعوم تشومسكي. وقد وصلت بعض المناظرات إلى حالة توتر شديدة جداً، كما هي الحال في المناظرة مع جون سيرل، كما ظلت القطيعة بين فوكو ودَرِيدا إلى النهاية.

ليس من الصعب فهم السبب الذي أُتهمتْ فيه فلسفة دَرِيدا عموماً (وهي فلسفة شاركه فيها آخرون لاحقاً) بالرّيبيّة (skepticism)،

واعتبارها نسخة جديدة من النزوع العدمي (Nihilistic)، ومنحى لتقويض نواة المعنى - أي معنى - بالطريقة التي يمكن للفهم البشري تناوله. وفي الحق هذه من أكثر النقاط أهمية وحساسية في المناظرات بين دَرِيدا والتقويض ومناصريه من جهة، ورافضي فلسفته من مختلف المشارب من جهة أخرى. فالتقويض نفسه يبدو وكأنه يحوّل النص نفسه إلى كائن "مائع" يتفلت من شبكة المعنى، ويجعل آخر نقاط المرجعية الفكرية المتعارَف عليها في الفكر البشري موضع تساؤل. ودَرِيدا لا ينكر هذا، فهو يعلن صراحة أنه يريد تقويض مركزية اللوغوس والمركزية الصوتية وميتافيزيقيا الحضور التي حكمت الفكر الغربي.

تقول بينولوبي دويتشر Penelope Deutscher في كتابها How to read Derrida (= كيف نقرأ دَرِيدا):

"غالباً ما يتم التفكير بالتقويض كتعرية، أو كنقض. من المؤكد أن دَرِيدا رأى أن محاججة أو تصورَ فردٍ ما أو مؤسسة عن نفسها، ليست بالضرورة هي السلطة الأكثر موثوقية. ففي اللحظة التي نواجَه فيها بتمثيلات ذاتية (self-representations) اعتقد دَرِيدا أنه ينبغي علينا أن نشحذ إصغاءنا ومَلَكاتنا النقدية، مثل معالج أو محلل نفسي على نحو ما. التقويض يرى أن النصوص والمحاجّات التي نحن على أُلفة شديدة معها، تتضمن تحفظات خفية وغير متوقعة، نقاطاً من المقاومة الداخلية، حوارات وبدائل. بخصوص هذه، فإن دَرِيدا غيّر فهمنا للمصادر المتوفرة لما هو مألوف. لقد تم النظر إلى التقويض كحركة سلبية أو حتى

عدمية. لكن دَرِيدا شدد بالمقابل على أنها طريقة قراءة توكيدية (affirmative)[1] وذات قدرة تحويلية كامنة"[2].

وهذه الإشكالية العميقة التي يثيرها عمله، أدت إلى حالة شديدة من النزاع في تاريخ الفكر الفلسفي، لها عدة دوافع. فأولاً، هناك الأسلوب النثري المدوِّخ، الذي يمدّ نفْسَه خارجاً في اتجاهات متعددة وبطرق تتحدى حتى القراء جيدي الاستعداد. فـ"نص دَرِيدا" يبدو دائماً وكأنه يتضمن بالمقلوب خطوط تفكير أو اتجاهات محاججة في نسيج نصي، يتم خَبْزُهُ في ما وراء الفهم النهائي. ولا غرابة إذا أن الفلاسفة المتمسكين بوضوح تفكيرهم يزدرون هذه الصعوبة الغامضة في عمله، ولمبررات غير قليلة. أضف إلى ذلك أن اللغة "المتفلتة" أو "المراوغة" بدت أيضاً للكثيرين تهديداً بتدمير أو إفساد كل شيء ذي قيمة في ثقافة فكرية اعتزت بباحثيها وطلابها في فنون الدراسات الإنسانية لمئات من السنين. نظرة دَرِيدا إلى اللغة بدت وكأنها تتيح، قدر تعلق الأمر بتأويل النصوص، لفكرة "كل شيء يمر". هذا فضلاً - بالطبع - عن محتوى فكره نفسه، وما يثيره من إشكاليات جذرية.

---

(١) أي أنها قادرة على توليد المعنى وتوكيده وليس نفيه فقط. "الحركة السلبية" هنا بمعنى التوصيف السلبي، أي نفي المعاني أو الصفات عن الشيء أو الموضوع من دون تقديم بدائل. كما هو الحال مع كل موضوع يقال عنه إنه متعذر على التوصيف، أو لا هذا ولا ذاك ولا أي شيء آخر.

(٢) Penelope Deutscher: How to read Derrida, Granta Books, 2014, L88. (=
بينولوبي دويتشر: كيف نقرأ دَرِيدا، منشورات غرانتا، ٢٠١٤، موضع ٨٨).

وبالتالي لا غرابة أنه في الوقت الذي وجدت التقويضية فيه تطبيقات خصبة في مجالات عديدة من المباحث المتنوعة، وتم تبنيها وتطويرها من بعض العقول الكبيرة في زمننا، فإنها واجهت في الوقت نفسه اعتراضات عنيفة من مفكرين بارزين أيضاً. وربما يكون أبلغ مثال على صعوبة وحساسية أفكار دَرِيدا وإثارتها للجدال على أعلى المستويات، هو ما تجسد في القضية التي أدت إلى انشقاق داخل مجلس مؤسسة أكاديمية عريقة، هي جامعة كامبردج، حول مسألة منحه شهادة الدكتوراه الفخرية.

ففي عام ١٩٩٢ عندما طُرحت مسألة منح دَرِيدا الدكتوراه الفخرية من جامعة كامبردج، حدث انشقاق قوي داخل مجلس الجامعة. وتحولت المسألة إلى مسألة رأي عام عبر انتشارها في الصحف ووسائل الإعلام. وقد نشر ١٩ عشر باحثاً ومفكراً وفيلسوفاً من العديد من المؤسسات في بلدان مختلفة (ألمانيا، النمسا، فرنسا، أستراليا، الولايات المتحدة، بولندا، المملكة المتحدة، سويسرا، إسبانيا) رسالة إلى جامعة كامبردج، مبينين فيها أن عمل دَرِيدا لا يرتقي إلى المعايير الفلسفية الكافية من وضوح وصرامة. ما اضطر الجامعة في النهاية إلى اتخاذ إجراء غير مسبوق، بطرح الموضوع للتصويت أمام مجلس العمداء ورؤساء الكليات، حيث تم إقرار منح دَرِيدا الدكتوراه الفخرية بالأكثرية.

يمكن تصور التقويضية، وكأنها تُحيل المركز التقليدي للمعنى إلى مراكز غير مستقرة تتعدد بتعدد المقاربات والقراءات، وكأنها نوى تتكاثر داخل الجسد الهلامي للنص المقوَّض، وعندها تفقد سلطة المعنى طابعها الراسخ، وتتحول الحقائق إلى محض مقاربات، ولا يمسي الموضوع - أي موضوع -

عندها منطوياً على حقائق كامنة – سواء استطعنا تناولها أو ظلت "أشياء في ذاتها" عصية على المقاربة – بل مجرد توليدات مستمرة لدلالات غير نهائية. وهي هنا تختلف عن الاتجاهات التأويلية كثيراً، في أنها تضع النص نفسه ووحدته الظاهرية وتماسكه الداخلي تحت مجهر تناقضاته نفسها، وليس المعنى أو الطريقة التي يتم تأويله بها فحسب.

رغم أن التقويض عُني، بدايةً، بالفلسفة والأدب بصورة خاصة، إلا أنه امتد لاحقاً في عقد الثمانيات، لينخرط في طيف من المشاريع النظرية في مناطق متنوعة من الإنسانيات والعلوم الاجتماعية – فضلاً عن الفلسفة والأدب – كالقانون، التحليل النفسي، العمارة، الأنثروبولوجيا، اللاهوت، الدراسات النسوية، دراسات الجنسانية المثلية، والنظرية السياسية وغيرها.

التعارضات أو التقابلات التي تحداها التقويض، والتي هي موضع اتفاق عام في الفكر الغربي، هي على وجه الخصوص "الثنائية والتراتبية"، التي تتضمن زوجاً من المصطلحات يُفترض بأحدها أنه أساسي أو رئيسي، والآخر ثانوي أو مشتق. أمثلة على ذلك: الطبيعة والثقافة، الكلام والكتابة، العقل والجسد، الحضور والغياب، الداخل والخارج، الحرفي والمجازي، المدرك والمحسوس، الشكل والمعنى. وتقويض واحد من هذه التعارضات، يعني استثمار التوترات الكامنة في التنظيم التراتبي المفترض للكشف عن تصادمه مع ذاته. عبر هذا التحليل، يتم تقويض التصور عن النص كوحدة نهائية مستقلة ذات معنى نهائي (أو راسخ على الأقل). وهو ما يراه مناهضو التقويض تسويفاً للمعنى نفسه، بينما يراه دَريدا ومناصروه خلاف ذلك، كما رأينا في قول دَريدا بأن للتقويضية قدرة "توكيدية" وطاقة تحويلية.

مفهوم أساسي يناهضه دَريدا هو "مركزية اللوغوس" (logocentrism)[١]. وهذه نقطة مثيرة للجدل جداً. ذلك أن مناهضي دَريدا يعتبرون هذا النظام، بتنويعاته المختلفة، "طبيعياً" ومرتبطاً بالضرورة بطبيعة الفهم البشري نفسه والمنطق الذي يسبغه العقل على مواضيعه للتمكن من فهمها. ومن دونه لا بديل إلا الفوضى واللامعنى و"العماء" والعدمية. بينما يراه دَريدا نظاماً يتوجب تقويضه لتعرية الوحدة الظاهرية المزعومة للموضوعات، وأن تصورنا عن طبيعة "المعنى" هو ما يتوجب مراجعته.

وحسب The Routledge Dictionary of Literary terms (= معجم رتلج للمصطلحات الأدبية):

"دَريدا، مقتفياً آثار نيتشه وهيدغر، يحاول أن يكشف ويفسر هذا جزئياً، وهو ما يسميه "مركزية اللوغوس". كلا جانبي هذا المصطلح – واقعة أنه مركزي، واللوغوس نفسه كمركز – هما ذوا مغزى. اللوغوس مصطلح إغريقي يمكن أن يعني تحديداً "الكلمة"، ولكنه يحمل أيضاً تضمينات من العقلانية والحكمة بوجه عام، وهو ما يمكن أن يعني أحياناً بصورة أكثر تحديداً المبدأ الفكري الكوني. المسيحية الأولى، في مسعاها لاحتواء واستبدال الفلسفة الكلاسيكية، تبنت اللوغوس للتعبير عن "كلمة الله"؛ وهكذا ألحقت مبدأ الحكمة بالقول الإلهي الخلاق، كما هو الحال في الإنجيل الرابع. الله هو الكائن الوحيد المكتفي بذاته؛ كلمته، سواء أكانت مصدراً للمعنى أو معياراً له، هي الخطاب الوحيد المكتفي بذاته.

(١) سيتضح هذا المفهوم أكثر في سياق هذا الفصل.

واللوغوس يمد ظلاً طويلاً: سلسلة كاملة من التمييزات، يُنظر إليها على أنها مأخوذة من أحكامه عن القيمة. والكلام، كتعبير لا تَوسُّطَ فيه، يتميز على الكتابة، التي تظهر كملحق مشكوك فيه لأصالة القَوْل. وهو تميز واضح أصلاً في الفكر الإغريقي"[1].

وهذا المقطع يحيلنا أولاً إلى تعريف اللوغوس، والمعاني التي اتخذها، سواء في الفلسفة الإغريقية أو اللاهوت المسيحي أو ما بعد ذلك (وهي أكثر تشعباً مما ورد هنا). كما أنه، إذا كان الله هو الكائن الوحيد المكتفي بذاته، في الفلسفة أو اللاهوت أو الديانات الإبراهيمية بوجه عام، فإن الخطاب البشري، بالضرورة، عرضة للتعارضات والتنافرات والتوترات الداخلية. كما يحيلنا هذا المقطع أيضاً، ومفهوم "مركزية اللوغوس"، إلى مفهوم آخر يناهضه دَرِيدا، وهو أولوية الكلام على الكتابة، باعتبار الأخيرة "ملحقاً مشكوكاً فيه لأصالة القَوْل" كما ذهب إلى ذلك بجلاء أفلاطون، أو ما يسميه دَرِيدا "المركزية الصوتية" (Phonocentrism).

ما تقدم يحيلنا إلى موضوع آخر متصل بالتقويض والتقويضية، وهو "ميتافيزيقا الحضور" (metaphysics of presence) باعتباره مفهوماً وثيق الصلة بمركزية اللوغوس: وذلك عندما يتصور العقل، أو الفهم، موضوعاً ما بأنه "حاضر" أمامه مباشرة، وبالتالي يتناوله على أساس هذه المقاربة، التي تسبغ، في سياق مركزية اللوغوس، النظام والمعنى على هذا الموضوع في حضوره أمام الوعي. لكن، حسب دَرِيدا، هذا مجرد تصور آخر

(1) The Routledge Dictionary of Literary terms, Routledge, 3rd Edition, 2006, p 48 (= معجم رتلج للمصطلحات الأدبية، منشورات رتلج، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦، ص٤٨).

يتوجب طرحه جانباً. ذلك أن ليس ثمة حضور فعلي مباشر لموضوع أمام الوعي، إلا بما يسبغه العقل أو الفهم البشريين لإظهاره على هذا النحو. أي أن العقل البشري يقوم بعملية "تأطير نسقي" يراها مناهضو التقويض ضرورية لفهم الأشياء والمواضيع والعالم المحيط، بينما يراها دَرِيدا نوعاً من "تعسف" اجتزائي لجعل موضوع ما مناسباً لوحدة افتراضية أو نظام عقلي معطى سلفاً. وهكذا يظهر مرة أخرى سبب اتهام فكر دَرِيدا والتقويضية بالنزعة العدمية والريبية.

هذه المنطلقات في التقويض والتقويضية، هي ما ولَّدَ الاتهام إلى دَرِيدا وأنصاره والتقويض الذي يدعون إليه، بأنه إذ يناهض المنطق المتعارف عليه، فإنه لا يقدم منطقاً بديلاً، وهذا دليل على زيف محاجاته. فأنصار التقويض يستخدمون في محاجاتهم نفس المنطق الذي يدعون للتخلي عنه عندما يدافعون عن التقويضية وفكر دَرِيدا، ويتخلون عنه ويتهمون المقابل بخضوعه "للمنطق التقليدي" إذا ما قدم محاججة معارضة لهم.

جون إليس John Ellis يتناول ذلك بشكل دقيق في كتابه (ضد التفكيك) قائلاً:

"الزعمُ الفاتر بوجود منطق مختلف، عادة من دون محاولة تحمل عبء الإيضاح التفصيلي لمثل هذه الفكرة الضخمة وتبريرها؛ عجزُ القلة التفكيكية المختارة عن محاولة أن تقول - بإيجاز حتى - ما عساه يكون هذا المنطق الجديد؛ هبوط هذه الفكرة إلى مستوى رفض العقل والنقاش والمنطق رفضاً شاملاً؛ معارضة إباحة خضوع التفكيك للوصف والتحديد، ثم خضوع وصفه للتقييم؛ ولا تظهر هذه المعارضة بوجه

عام إلا حين يتعرض التفكيك للهجوم، ثم تنحسر المعارضة في سياقات أخرى أقلّ تهديداً"[1].

وهو يربط هذه الطريقة في النقاش التي تميز أنصار التقويض بأنها جزء من طريقتهم المراوغة في المحاججة، بما في ذلك دَرِيدا نفسه، حيث كثيراً ما تنتهي الحوارات بين مناهضي التقويض ومناصريه حتى قبل أن تبدأ. ذلك أن ما يتم تقديمه من مناهضي التقويض، يُتهم فوراً بأنه مرفوض من الأساس، لأنه امتداد للمنطق القديم الذي يرفضونه. وهذا ما حدث في أكثر من مناسبة، كما هو الحال في المناظرة بين دَرِيدا وغادامير، التي وُصفت بأنها مناظرة انتهت قبل أن تبدأ.

لنتوقف بعد هذه الفقرات الموجزة، بتفصيل أكبر مع المصطلح الرئيسي في فكر دَرِيدا، وهو الموضوع الرئيسي لهذا الفصل، أي مصطلح التقويض (Deconstruction) (الذي شاعت ترجمته إلى تفكيك).

ولنأخذ أولاً بعض التعريفات أو المقاربات لهذا المصطلح الشائك:

"مقاربة فلسفية، تُرفق بوجه خاص مع دَرِيدا وبول دي مان، وتتضمن قراءة متمعنة للنص، باحثة عن التناقضات والتوترات الصريحة أو المتضمنة، بغية الكشف عن التأويلات والمعاني الممكنة المختلفة. فالكلمات، المفاهيم، لها تواريخها. ومعناها ليس ثابتاً، على امتداد الوقت، وكذلك معنى النص ليس ثابتاً أيضاً. كل النصوص لها

---

(١) جون إليس: ضد التفكيك، ترجمة وتقديم حسام نايل، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى ٢٠١٢.

تنوع في المعاني: ليس هناك معنى واحد فقط، ثابت نسبه إلى مقاصد المؤلف الأصلي"[1].

أو:

"استراتيجية قراءة طورها الفيلسوف الفرنسي جاك دَرِيدا، وسِمتها الجوهرية تبيان أن كل موقف فلسفي، بغض النظر عما يبدو عليه من تماسك على السطح، يتضمن في داخله وسائل نقضه الذاتي. وبتبنيه الكلمة من مصطلحات هيدغر أي التدمير (destruktion) واللابناء (Abbau) (unbuilding)، فإن دَرِيدا نفسه يصفه بأنه إشارة مزدوجة. الحركة الأولى تتكون من قلب تراتبية الموقف الفلسفي المحدد، بينما تصل الثانية إلى إزاحة النسق نفسه الذي تعمل فيه التراتبية. عملُ دَرِيدا غالباً ما يوصف كنقد لفلسفة الحضور، لأنه يزيل الاستقرار عن التعارض بين الحضور والغياب، خصوصاً في ما يخص العلامة (sign)، التي يشرحها دَرِيدا في تفسيره للـ"اختلاف المُرجأ" (différance) باعتبارها دائماً المؤشر (mark) الحاضر لغياب ما"[2].

أو لنتوقف، هذه المرة، عند هذه الفقرة الأطول المأخوذة من The Derrida Dictionary (= معجم دَرِيدا) والتي تبين ليس فقط المعنى الذي نرمي إليه من أفضلية "التقويض" على البدائل العربية الأخرى، بل

---

(١) The Routledge Dictionary of Philosophy, Routledge, 4th Edition, 2009, p97 (= معجم رتلج الفلسفي، منشورات رتلج، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٩، ص ٩٧).

(٢) A Dictionary of Critical Theory (Oxford Quick Reference), Oxford University Press, 1st Edition, 2010, p114 (= معجم النظرية النقدية، سلسلة مراجع أكسفورد السريعة، مطبعة جامعة أكسفورد، الطبعة الأولى، ٢٠١٠، ص ١١٤).

"استحالة" ترجمة المصطلح نفسه بشكل تام، وتوضح بشكل دقيق جوهر الإشكالية في هذا الشأن:

"من أين يمكن أن نبدأ أو ننتهي – إذا كان ذلك ممكناً – في مقاربة هذه الكلمة؟ في رسالة كتبها إلى صديق ياباني، مُتضمَّنة في عمله (النفس) (Psyche)، يناقش دَرِيدا مشكلة ترجمة مصطلح "التقويض" Deconstruction. حدود إمكانية ترجمة الكلمة هذه تثير الأسئلة حول ثبات معناها أو تعريفها في اللغات والمصطلحات المختلفة. في الواقع، لأن "التقويض" (deconstruction) كلمة فرنسية "جيدة"، ولو أنها قديمة نوعاً ما، هي أيضاً التبنّي المبتكَر لدَرِيدا للمصطلح الألماني لهيدغر "التدمير" (Destruktion)، ولهذا تتورط في مواضيع الترجمة منذ البداية نفسها. "التقويض" في نفس الوقت، كلمة تستعصي على حدود إمكانية الترجمة – بعبارة أخرى، تتسم تخطياتها المتنوعة للحدود دائماً بفضلة لا يمكن ترجمتها – ومع ذلك فهي دائماً "في" الترجمة، تستدعي الترجمة، من دون أصل "محض". بالنسبة إلى دَرِيدا، مشاكل من هذا النوع لا تؤثر فقط في إمكانية تعريف "التقويض" بمعنى أكثر تحديداً، وإنما هي دائماً موضع رهان في حركة التقويض نفسها. قد تكون هناك عدة طرق للمحاججة لتبيان هذا. على أية حال، عندما نتذكر اقتراح دَرِيدا أن الوضع الثانوي للكتابة مقارنة بالكلام كعنصر تأسيسي في الميتافيزيقا نفسها، التي تثمن الكلمة المنطوقة باعتبارها ليست سوى التعبير الذاتي عن الحضور المعاش، فلا عجب أن تقويض التقليد الميتافيزيقي (الذي يحدد الكينونة باعتبارها حضوراً) ليس له إلا أن يضع موضع التساؤل إمكانية وجود "كلمة" محضة، هي في نفس الوقت خارجة تماماً عن مدى الترجمة من جهة، وليست في حاجة أو طلب لها

أيضاً من جانب آخر. (لأنه من المؤكد أن "كلمة" كهذه، ستكون في الوقت نفسه متعذرة الاختراق تماماً وشفافة بشكل كامل)"[١].

ومن هذا المنطلق يضيف المصدر نفسه أيضاً:

"الترجمة ليست، بالتالي، مشكلة قد تدحرها أو تسيطر عليها "التقويضية"، وإنما، في المقابل، مشكلة يجب أن تؤكدها وتتحملها"[٢].

الفقرة التالية، في رأينا، تدعم بوجه خاص رأينا في قصور مصطلح "التفكيك" و"التفكيكية" مقارنة بـ"التقويض" و"التقويضية":

"المعنى الفرنسي للمصطلح يتضمن تفكيكاً (diassemblage) شكلانياً، ميكانيكياً، أو معمارياً. مع هذا، فإن دَرِيدا يسرع إلى تذكيرنا بأن التقويض لا يقيد نفسه بالتحليل النقدي للبنى والأنساق. ولا يقيد بحثه في البنية أو "الماكنة"، ولا يَبسط نفسه ببساطة في هذه المصطلحات. بالأحرى، إن التفكير التقويضي بـ"الاختلاف المُرجأ" (différance)، "الأثر" (trace)، "الملحق" (supplement)، "الكتابة الأصلية" (arche-writing)، إلخ، يبقى منفتحاً بقوة على ذخيرة لانسقية، بقية غير حاضرة أو آخر لا متجانس، يتخطى كل البنى والأنساق، حتى عندما يجعلها ممكنة. وبالتالي، فإن التقويض ليس، كما قد تقول الإشاعة، سلبياً،

---

(١) Simon Morgan Wortham, The Derrida Dictionary, Bloomsbury Philosophy Dictionaries, Bloomsbury Academic, 2010, L 607. (= سيمون مورغان وورثام: معجم دَرِيدا، سلسلة معاجم بلومزبري الفلسفية، منشورات بلومزبري الأكاديمية، ٢٠١٠، الموضع ٦٠٧ وما بعده).

(٢) المصدر السابق، الموضع نفسه. وواضح أننا في بحثنا هذا نستند إلى المصادر الإنكليزية حول الموضوع.

عدمياً، أو تدميرياً، وإنما هو، في المقابل، يؤكد الاختلاف العصي على المواءمة، أو الآخر المقموع، كمن يأتي ليغير كل ما ورثناه. إلى جانب سؤال إمكان الترجمة الذي يغمر الكلمة، بقدر ما يحيطها، منذ نقطة الانطلاق، فإن الأهمية التأسيسية لهذه الذخيرة اللانسقية للتقويض، تعني أنه لا يمكن التعبير عنه بالارتباط مع الهوية الذاتية البسيطة، أو، بالتالي، تناوله كمصطلح غير ملائم أو كلقب أو كنية (nickname). ولنفس السبب، فإن التقويض – وتحديداً في انتباهه الصارم تجاه الملحق اللانسقي لكل الأنساق، البنى، أو الطرائق المنهجية – لا ينبغي تصوره مجرد منهج بحث أو نسق للبحث. ولا يمكن للتقويض أيضاً أن يُسمى صيغة تحليل أو نقداً. لأن "التحليل" يهدف بصورة نموذجية إلى كشف الأرضية، الأساس، أو الجذر الجوهري، بينما "النقد" يتضمن زاوية نظر ذات مسافة نقدية مستقرة، قد يتم تحديد وتقييم "الموضوع" (object) منها بصورة ملائمة كموضوع. لكن التقويض، ومن خلال طريقة تفكيره في الملحق، الأثر، التشتت (dissemination)، الاختلاف المُرجأ، الكتابة الأصلية، وما شابه، فإن التقويض يضع موضع التساؤل في كل مكان كلاً من وحدة الهوية الذاتية للأساس، وبالصلة مع ذلك، إمكانُ موقفِ (ذاتٍ) subject خارجي مؤمَّن. وعلى هذا الأساس، فإن التقويض لا يمكن اختزاله إلى فعل أو تجسد لمقصد مستقل، شيء يأتي من الخارج يتعقب حقيقة "الموضوع" نفسه، لأن التقويض يضع علامة استفهام على أسس الذات والموضوع على حد سواء. التقويض هو أصلاً في حالة فعل، وبالتالي، فإنه من خلال لعب الاختلاف المُرجأ الذي يؤسِّس ويتخطى أُسساً كهذه، يعمل في الواقع كما

لو كان هو أساس أو في أساس كل نسق، بنية، شكل، أو هوية. وفي سعيه لتأكيد الآخر اللامتسق أو العصي على المواءمة جذرياً، فإن التقويض، أيضاً، يقع على حدود الفلسفة"[1].

هذا النص الأخير له أهمية استثنائية في ما يخص موضوعنا، فضلاً عما أشرنا إليه في الفصل الأول من العلاقة بين فكر دَرِيدا والفلسفة.

ورغم أن Deconstruction تتضمن أيضاً في اللغة الفرنسية معنى تفكيك الشيء إلى أجزائه أو مكوناته (dissembledge)، كما هو الحال في بنية ميكانيكية أو معمارية، (وهو المعنى الأقرب إلى مصطلح "تفكيك" في العربية أيضاً)، فإن "عدم التقيد بالتحليل النقدي للبنى والأنساق" له مغزى أساسي هنا، وهو ما يميز "التقويض" عن كونه "تحليلاً" من جهة، وما يسوغ أفضلية "التقويض" على "التفكيك" من جهة أخرى. فالتفكيك، المتضمِّن لمعنى "الفكّ"، والمرتبط بالبنى الميكانيكية والمعمارية وأشباهها، يوحي بالتقيد بالبنى والأنساق الكامنة في الشيء أو الموضوع. ذلك أن فكّ الشيء، أو الموضوع، أو تفكيكه، يوحي هنا بفكه إلى مكوناته الأولية، التي تم بناؤه أو تركيبه على أساسها، وبالتالي فإنه يجري، إذا جاز القول، باتجاه عكسي على خطوط تكوين الموضوع من بنى وأنساق متضمنة أو معلنة، متعقباً آثارها باتجاه عكسي. وهذا، كما رأينا، ما لا يذهب إليه مفهوم (deconstruction). ذلك أنه، من الأساس ومن نقطة المنطلق نفسها، لا يتقيد بالبنى والأنساق الموجودة.

(١) المصدر السابق، الموضع ٦٠٧-٦٢٧. والإشارة الأخيرة في هذا النص، أي: "فإن التقويض، أيضاً، يقع على حدود الفلسفة" تسوغ أيضاً استخدامنا لكلمتي "فكر" أو "فلسفة" لوصف فكر أو فلسفة دَرِيدا بالترادف.

ولنقدم تشبيهاً قد يكون موفقاً هنا. فكما هو الفارق بين من يفكك مبنى معيناً مقتلعاً مكوناته ومُنشأه قطعة قطعة، على أساس نفس البنى والأنساق التي تم تشييد المبنى على أساسها، مقتفيً أثرها، فإن الأمر سيكون مختلفاً تماماً إذا لم يكن ثمة اعتراف أصلاً بالبنية أو النسق الأصليين، باعتبارها عناصر تم إقحامها وشدها شداً متعسفاً، وهي في توتر مع بعضها البعض، رغم ما تبدو عليه من وحدة ظاهرية أو تناسق خارجي. عندها ستكون العملية أقرب إلى مصطلح "التقويض"، أي الخلخلة والهز والبحث عن نقاط التوتر أو الهامشي أو المقصي باعتباره ثانوياً، حتى تتكشف هذه التوترات التي لا تتسق مع دعاوى الموضوع - المبنى كبناء "منطقي" نابع بالضرورة وبشكل طبيعي من تكوينه نفسه.

ففي التقويض، ستظهر شقوق وصدوع ومناطق شد تعسفي وهوامش وملاحق مسكوت عنها، لا صلة لها بالتقسيمات أو العناصر القائمة في الوحدة الظاهرية للمبنى من عناصر مُنشأ ومكونات (كما في أي بنية ميكانيكية أيضاً). ذلك أن التقويض، كما تشير الفقرة الماضية أيضاً، وهذه نقطة مركزية "يضع علامة استفهام على أسس الذات والموضوع على حد سواء"، وبالتالي، فإنه يعمل، في لعب الاختلاف المُرجأ الذي يؤسس ويتخطى أسساً كهذه "كما لو كان هو أساس أو في أساس كل نسق، بنية، شكل، أو هوية". فعلى خلاف تفكيك المبنى الذي وصفناه تواً، فإن التقويض لا يعترف أصلاً بالأسس التي قام عليها المبنى، لأنه يراها أيضاً متضمنة لمفاهيم "الهوية" التي يسعى إلى تخطيها. وهو يذهب إلى ما هو "لامتجانس"، ليمارس فعله عليه، إلى "الملحق"، إلى "الهامشي" منطلقاً منه في خلخلة الكيان الظاهري، في "انتباهه الصارم تجاه الملحق اللانسقي

لكل الأنساق، أو البنى، أو الطرائق المنهجية". أما ما ستكشف عنه هذه الخلخلة من توترات فعلية داخل المبنى، من مسكوت عنه ومواري ومهمَّش، فلا يمكن تحديده سلفاً، فلكل مبنى (كما هو الحال في كل نص، موضوع، أو خطاب) نقاط توتره الخاصة التي لا تتماشى مع أي "وصفة" مسبقة. ومنظور كهذا ينسجم مع دعاوى التقويضيين بأنه ليس "منهجاً بحتاً" ولا "نسقاً للبحث".

هل ستؤدي عملية التقويض هذه إلى حالة من العشوائية المفضية إلى اللامعنى؟ هذا ما يزعمه مناهضو التقويض. هل ستفضي هذه العملية إلى كشف عن توترات وتناقضات هي مستودع ورصيد ومنطلق لمعرفة ما يخفيه النص أو المبنى أو الخطاب؟ هذا ما يزعمه مناصروه، حتى لو لم تكن هذه الحقائق بحد ذاتها نهائية. ذلك أنه ليس في فكر التقويض أصلاً حقائق نهائية، أو حتى مستقرة، كما يبدو. وبالتالي، حسب رأيهم، فإن ما تم تقويضه ليس المعنى، بل التناسق المزعوم للمعنى، وأننا بحاجة إلى فهم جديد لكلمة "معنى" نفسها يفصلها عن تأريخ الوضوح المزعوم للبنى والأنساق المتجانسة.

وكما يشير الاقتباس السابق أيضاً، فإن التفكير التقويضي بالاختلاف المُرجأ، الأثر، الملحق، الكتابة الأصلية، يبقى منفتحاً بقوة على ذخيرة لانسقية، بقية غير حاضرة أو آخر لامتجانس يتخطى كل البنى والأنساق حتى عندما يجعلها ممكنة. ومصطلح التفكيك أكثر بعداً عن هذه التصورات الأساسية، بينما مصطلح "التقويض" أكثر قرباً.

فمثلاً، التقويض أقرب، من نفس المنطلقات التي بسطناها تواً، إلى مفهوم الانفتاح على "الذخيرة اللانسقية"، و"البقية غير الحاضرة، أو

الآخر اللامتجانس الذي يتخطى كل البنى والأنساق"، و"الانتباه الصارم تجاه الملحق اللانسقي لكل الأنساق، البنى، أو الطرائق المنهجية"، ومن هذا المنطلق أيضاً لا يمكن تصوره كمجرد "منهج بحث أو نسق للبحث"، وكل هذه التصورات تلتبس مع مصطلح "التفكيك" الذي يوحي بإتباعه أصلاً مساراً "منهجياً" متقيداً بالأنساق والبنى. إن مصطلح "التفكيك" أقرب وأكثر تماشياً مع مفاهيم "البنية"، "النسق"، "المنهج". بينما مصطلح التقويض أبعد عنها، وبالتالي هو أدق في تعبيره عن جوهر عملية الـ(deconstruction).

وهذا لا غرابة أن الكثيرين ممن يتناولون مصطلح "التفكيك" من قرائنا أو كتابنا ممن يشيرون إلى أنه فكّ أجزاء الموضوع (أو النص، الخطاب)، قد يكملون بالعبارة التالية: "ثم إعادة تركيبه" لفهمه. وهذا سوء فهم يعززه ويوحي به مصطلح "التفكيك"، ولا يوحي به مصطلح "التقويض". فتقويض الشيء لا يوحي بإمكانية إعادة تركيبه بعد تفكيكه، وهو من هذا الجانب يتسق أيضاً مع مفهوم (deconstruction) بشكل أدق.

إن التقويض عملية مستمرة تكيف نفسها مع التوترات التي تظل من دون حسم نهائي، ولا تقعيد أخير، لا على أساس معنى نهائي لدال محدد المدلول، ولا على أساس تقعيد المعنى على أرضية الذات-الموضوع، أو أية مقاربة تسعى إلى نهاية محددة. إنه أشبه بممارسة، بإعادة تشكيل مستمرة، تقويض مستمر بالأحرى، على أساس التناقضات والتوترات القائمة في كل نص، وعلى أساس ما يستجد خلال عملية التقويض نفسها من توترات جديدة، وفضلة الأنساق الناتجة. إنه ممارسة يمكن إيقافها واستئنافها، لكن لا يمكن الوصول بها إلى نقطة نهائية.

هذا هو جوهر الموضوع كما نرى. فالتقويضية ترى أن الإجراء التقويضي يقضي على المعنى بالشكل المتعارف عليه، ولكنه يجترح تصوراً آخر عن المعنى، يجعله غير نهائي، غير مستقر، ديناميكي، توليدي، لكنه يظل قابلاً للإدراك والتداول، إذا استطعنا أن نغير طرائقنا في التفكير. بينما يرى المعترضون على ذلك أن هذا هو بالضبط اللامعنى، ومجرد تبرير للنزعة العدمية الضاربة جذورها في عمق التقويضية. وإن الزعم التقويضي عن التخلي عن المعنى المتعارف، عليه أن يقدم منطقه البديل، وهو ما لا يفعله التقويضيون، ومن هنا حالة المصادرة الفورية لمحاجات الآخر أو المراوغة التي تسم الكثير من جدالاتهم.

لذا، لا غرابة، أن واحدة من السمات المتكررة في الجدال بين فريق دَرِيدا وفريق خصومه، هي "الاصطدام الجدالي" منذ بداية الجدال أو الحوار نفسه. لأن أية محاولة يحاول بها معارضوه مساءلة فكره، يمكن اتهامها فوراً بإساءة الفهم من البداية، لأنها أصلاً تستند إلى الطريقة المعتادة في التفكير، وهي أصلاً الطريقة التي تحاول التقويضية تقويضها. وقد كان هذا الحال أيضاً في مناظرة غادامير/ دَرِيدا التي أشرنا إليها، والتي أسماها البعض، لا-مناظرة، أو لا-حوار أكثر مما هي حوار، ذلك أنها وئدت حتى قبل أن تبدأ.

يقول جون أليس، بخصوص مزاعم التفكيكيين عن عدم صلاحية الطرق المتعارف عليها في الحوار والجدال الفكريين لمناقشة التفكيكية ومناقشة دَرِيدا نفسه:

"لعل الزعم الأكثر رواجاً من بين المزاعم هنا أعمُّها: ألا وهو أن المنطق والعقل والتحليل لا تلائم مناقشة دَرِيدا"(1)، مضيفاً في فقرة أخرى حول

---

(١) جون أليس، (مصدر سابق، ص٢٤).

المناظرة أو الجدال العنيف بين دَرِيدا وجون سيرل: "لكن ماذا عن دَرِيدا نفسه بخصوص هذا الموضوع؟ أثناء خلافه العنيف الأكثر ذيوعاً مع (جون سيرل)، أقر دَرِيدا بما قلناه سابقاً. فقد كان يعتقد أن عرض سيرل لمواقفه، لم يكن عرضاً منصفاً، ومن ثم لم يكن ليستطيع – في مواضع عديدة من رده – مقاومة القول بأن سيرل قد أساء فهمه وغلط في تحديد آرائه. بل وقال في أحد المواضع إن ما كان يعنيه – أي دَرِيدا – ينبغي أن يكون واضحاً جلياً أمام سيرل بما فيه الكفاية. والحق أن بوناً شاسعاً بين كلام دَرِيدا هذا وبين الزعم بأن موقف دَرِيدا الحقيقي، لا يمكن تحديده كما قال آخرون (أو أن القارئ ما كان ينبغي عليه محاولة الإمساك بقصد المؤلف!)"[1].

لنتحول الآن، بعد هذه الوقفة مع مفهوم ومصطلح "deconstruction"، إلى مقارنة بين المصطلحات العربية المختلفة التي تم تقديمها أو اقتراحها، كترجمة أو مقابل له.

في كتابه (دَرِيدا عربياً: قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي) يستعرض محمد أحمد البنكي طائفة من الترجمات العربية للمصطلحين الأكثر أهمية في فكر دَرِيدا، وهما "التقويض" Deconstruction و"الاختلاف المُرجأ" Différance[2].

وقد تناولنا أساساً، في ما تقدم، أفضلية مصطلح "التقويض" على "التفكيك". أما المصطلحات العربية الأخرى فأقل أهمية ودقة (ربما

(١) المصدر السابق، ص٢٧-٢٨.

(٢) محمد أحمد البنكي: دَرِيدا عربياً: قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ٢٠٠٥.

باستثناء "النقضية")[1]: وقبل أن نتناولها بالتسلسل، دعونا نعرج على معنى التفكيك والتقويض في المعاجم العربية، دعماً لما ذهبنا إليه من أفضلية للثاني على الأول.

ففي لسان العرب: (فككت الشيء، خلصته. وكل مشتبكين فككتهما فقد خلصتهما، وكذلك التفكيك. ابن سيده: فك الشيء يفكه فكاً فانفك فصله). وهو ما يحيل كما هو واضح إلى معنى أقرب إلى تفكيك مبنى أو ماكنة أو بنية أو نسق كما أشرنا، وبالطريقة التي شرحناها. أما المعنى المعجمي للتقويض فسنتناوله في الفقرة التالية في سياق مقارنته مع "النقضية".

النقضية[2]:

لعل هذا واحد من أفضل البدائل المقترحة. وواضح أن هذا المصطلح قد يوحي بالنفي والهدم التام أكثر مما يوحي إلى التقويض بالشكل الذي بيّناه، الذي هو ليس هدماً تاماً. فالعملية التقويضية في جانب من جوانبها يمكن أن تُرى "نقضاً"، ولكن ماذا عن الجوانب الأخرى ذات البعد "الإثباتي" لا النقضي فحسب؟ الكشف لمناطق التوترات وتعرية التناقضات بما يتيح مقاربة حقائق جديدة؟ إن النقض لا يوحي بكل هذا.

(١) يستند محمد أحمد البنكي في هذا الموضوع إلى مقالة (يوسف وغليسي) والمعنونة (التفكيكية في الخطاب النقدي العربي المعاصر). ويشير (وغليسي) في هذه المقالة إلى أن أول من قدم مصطلح "التفكيكية" كمقابل لـ(Deconstruction) هو العراقي (سامي محمد)، في ترجمته لمقالة (ليوتيل ايبل) المعنونة (نقد بعض ملامح المنهج البنيوي في النقد الأدبي)، مجلة الأقلام، بغداد، س١٥، ع١١، آب ١٩٨٠، ص٢١٧. كما أن سعيد علوش وكاظم جهاد استخدما هذا المصطلح أيضاً. انظر: محمد أحمد البنكي، (المصدر نفسه، ص ١٧١ – ١٧٢).

(٢) استخدمه محمد صالح الشنطي. (المصدر نفسه، ص ١٧٢).

ورغم أن "التقويض" في المعاجم العربية قد يشير أيضاً إلى "النقض" و"الهدم" أحياناً، يظل استخدام "التقويض والتقويضية" بدل "النقض والنقضية" أكثر دقة. فحسب (لسان العرب): (النقض: إفساد ما أبرمت من عقد أو بناء. وفي الصحاح: النقض نقض البناء والحبل والعهد. غيره: النقض ضد الإبرام، نقضه ينقضه نقضاً وانتقض وتناقض. والنقض: اسم البناء المنقوض إذا هُدم... والنقض: ما نقضت، والجمع أنقاض...).

بينما يقول في تناوله لباب (ق.و.ض): (قوض: قوض البناء نقضه من غير هدم...) والمعنى الأخير أقرب كما نرى في الاستخدام المعاصر للعربية، لأن كلمة "التقويض" كما نتداولها اليوم أيضاً ليست هدماً تاماً ولا نفياً مطلقاً بالضرورة.

اللابناء[1]:

وهو مصطلح ربما استلهمه من اقترحه في العربية من وحي المصطلح الإنكليزي أو الفرنسي نفسه بفصل البادئة عنه، أي (De-construction). ولكن (اللابناء) لا يشير إلى المعنى الأساسي للتقويضية، باعتبارها فعل مبادرة لكشف التناقضات الموجودة في داخل النص/ الخطاب، والنسق/ البنية، وتعرية وحدتها الظاهرية. فتقويض موضوع أو نص أو شيء مختلف بوضوح عن مجرد "اللابناء"، الذي قد لا يوحي إلا باللافعل السلبي لا غير.

(١) استخدمه شكري عزيز ماضي (المصدر السابق، الصفحة نفسها).

التشريحية[1]:

هذه الترجمة لـ(deconstruction) تعاني من إخفاق مزدوج. فهي ليست بعيدة عن معنى التقويض كما بسطناه فحسب، وإنما المصطلح المقترح نفسه، أي "التشريحية" مصطلح قار ومستخدم أصلاً سابقاً، ومقابله الإنكليزي الجلي والواضح Anatomy (والفرنسي anatomie). ولا معنى لمحاولة بعث الحياة في كلمة مستقرة أصلاً لإعطائها معنى جديداً. فـ"التشريح" لا يقارب معنى التقويض الذي أشرنا إليه، وأقرب إلى معنى "تحليل" الذي مررنا عليه أيضاً، فضلاً عن ارتباطه أصلاً بالمعنى الطبي للكلمة، وهذا ما يشير إليه (لسان العرب) أيضاً، حيث أن (الشرح والتشريح: قطع اللحم عن العضو قطعاً، وقيل: قطع اللحم على العظم قطعاً، والقطعة منه شَرْحة وشَريحة، وقيل: الشريحة: الشريحة القطعة من اللحم المرفقة...). كما أن نقل هذا المصطلح وتوضيفه في مجال الدراسات الإنسانية أو البحوث النقدية، قد تم أصلاً قبل ظهور التقويض نفسه، كما هو الحال في الكتاب الشهير لنورثروب فراي Northrop Frye (تشريح النقد) (Anatomy of Criticism) المعروف لدى القارئ العربي بشكل واسع. وبالتالي فإن "التشريحية" من هذا الجانب إخفاق مزدوج، ذلك أن البدائل الأخرى، على الأقل، حاولت اختيار أو اشتقاق أو نحت مفردات أو بدائل جديدة غير مفروغ منها، وهذا ما أخفقت فيه "التشريحية".

(١) استخدمه عبد الله الغذامي وعبد الملك مرتاض. ثم تحول عبد الملك مرتاض إلى "التقويض". وجاراه في الاختيار الأخير ميجان الرويلي وسعد البازعي (المصدر السابق، الصحفة نفسها).

الانزلاقية[1]:

واضح أن هذه الترجمة بعيدة جداً أيضاً عن المعنى المطلوب، ولا أحسب أننا بحاجة إلى مناقشتها.

إننا هنا، إذ نرجح مصطلح "التقويض" باعتباره المقابل الأكثر ملاءمة من سواه في اللغة العربية، يجب ألا ننسى ما ورد عن "استحالة" ترجمة هذا المصطلح أساساً بشكل متطابق مع أصله وسياقاته ومعناه الفرنسي، كما تمت الإشارة أصلاً في الاقتباس عن رأي دَرِيدا في إمكان ترجمة المصطلح نفسه، وما يرتبط بذلك من إشكاليات جذرية. وأكثر البدائل الأخرى توفيقاً في اللغة العربية، كما نرى، هي "النقضية"، لقربها الواضح من معنى "التقويضية"، من جانب، ولأنها لا تلتبس بما توحي به "التفكيكية" من مسار منهجي لتفكيك بنية أو نسق معين، ولا توحي بالتالي بإمكان إعادة تركيبه بعد تفكيكه.

لنعرج الآن على المصطلح الآخر الرئيسي في فكر دَرِيدا، وهو "différance"، والذي استخدمنا في هذه المادة مقابلاً له هو "الاختلاف المُرجأ"، وهي الترجمة التي اقترحتها أصلاً هدى شكري عياش. وهو مصطلح يضمنّه دَرِيدا معنى مزدوجاً يظهر في صيغته الكتابية، ولا يظهر في صيغته اللفظية. وهذا ما يتماهى مع ما يؤكده دَرِيدا من أن الكتابة ليست ملحقاً أو هامشاً أو شكلاً ثانوياً من صيغ التعبير مقارنة بالقول اللفظي. وهو ينحت هذا المصطلح نحتاً، بتغيير حرف في كلمة (différence)،

(١) استخدمه عبد الوهاب المسيري (المصدر السابق، الصفحة نفسها).

محولاً إياها إلى (différance) ليطور في الكلمة الأصلية معنيي الاختلاف والإرجاء معاً. أي الإحالة المستمرة من دال إلى دال آخر يشير بدوره إلى دال ثالث وهكذا، فالمدلول النهائي مُرجأ دائماً، بينما يظل اللفظ نفسه في كلمتي (différance) و(différence) هو ذاته، وهو ما يبين إمكانات الكتابة على الصوت في منظور دَرِيدا.

ويجرد البنكي في جدول، في كتابه الآنف الذكر، قائمة بالترجمات العربية المختلفة لهذا المصطلح، وهي ١٨ ترجمة:

الإرجاء (جابر عصفور)، الاختلاف (جابر عصفور)، الـ(ا)(ت)خـ(ت)لـ(ا)ف (الحسين سحبان)، المغايرة (فريد الزاهي)، الاختلـ(ا)ف (إدريس كثير، عز الدين الخطيبي)، المباينة (عبد السلام بنعبدالعالي)، الاختلاف المُرجأ (هدى شكري عياد)، Differance (سمية سعيد)، الديفيرانس (سمير مسعود)، الاختلاف (عبد المقصود عبد الكريم)، فَرقُ التأجيل (يوئيل يوسف عزيز)، الاختلاف(a+) (بختي بن عودة)، الفارق (فاطمة الجيوشي)، الاختلاف والإرجاء (محمد عناني)، الاخـ(تـ)ـلاف (كاظم جهاد)، الفَرْق (محمد بنيس)، المباينة (سعيد علوش)، الاخترجلاف (عبد الوهاب المسيري)[1].

وفي رأينا أن الأكثر ملاءمة من بين هذه البدائل، هو البديل الذي اقترحته هدى شكري عياد (الاختلاف المُرجأ)، كما سنبين، وهذا لا يمنع

(١) المصدر نفسه، ص ١٧٦-١٧٧. مع أن اثنين من هذه البدائل يتكرران، وهما (الاختلاف) و(المباينة)، إلا أن البنكي يدرجها في الجدول حسب التسلسل الزمني لنشرها، فتكون البدائل ١٦ عشر بديلاً ترجمياً بالتالي.

من وجود بعض البدائل الجيدة الأخرى في ما ذكرناه، مثل إبقاء المصطلح على لفظه الأصلي (ديفيرانس) أو différance.

بالنسبة إلى مقترح كاظم جهاد، واضح أنه كان يسعى إلى نحت مصطلح ملائم يقابل المصطلح الفرنسي المستحدث من قبل دَرِيدا. ولكان هذا المقترح كان سيكون ملائماً تماماً، لو أن معنى "الإخلاف" في العربية متطابق مع معنى "الإرجاء". فوضع حرف التاء في الوسط بهذا الشكل المُعلَّق، يقترح بطبيعة الحال إمكان لفظها أو تخطيها. فإذا لُفظتْ صارت الكلمة (الاختلاف)، وهي ما تمثل الجانب الأول من مصطلح دَرِيدا بشكل ملائم. ولكن إذا حذفت، فستكون (الإخلاف). ورغم أن هذه الأخيرة تتضمن جزئياً معنى الإرجاء، فإنها لا تطابقه تماماً. ففرق بين أن نقول مثلاً، "أخلف الموعد" و"أرجأ الموعد"،. أو "أخلف المعنى" و"أرجأ المعنى". وبخصوص المعنى الدريدي لإرجاء المدلول، فإن معنى "الإخلاف" قد يتضمن حمولة سلبية أيضاً لجهة غياب المعنى وليس مجرد إرجائه. وهذه نقطة في صلب الموضوع كما رأينا في الجدالات بين دَرِيدا وأنصار التقويض من جهة، وبين معارضيه ورافضيه أو المتحفظين عليه من جهة أخرى.

البدائل الأخرى من قبيل (المغايرة) أو (المباينة) أو (الديفيرانس) أكثر توفيقاً من مجرد استخدام (الاختلاف)، ولسبب بسيط: هو أنها غير شائعة في الاستخدام العربي كما هو الحال مع "الاختلاف"، وبالتالي يمكن جعلها مخصصة حصراً لمصطلح دَرِيدا في الممارسة والتداول، وهو ما يتعذر مع "الاختلاف"، لأنها أصلاً كلمة شائعة في العربية لها معنى محدد مترسخ

عبر التداول المستمر. بالنسبة إلينا، في هذا الفصل، استخدمنا "الاختلاف المُرجأ" لوضوحه وسهولة تداوله من جهة، ولأدائه المعنى المطلوب بدقة من جهة أخرى. وأحياناً يكون استخدام كلمتين أفضل من كلمة واحدة، إذا كانت محاطة بكل هذا الالتباس والتداخل.

إلا أن بعض البدائل المذكورة متكلف جداً إلى حد الغرابة، مثل مقترح (الحسين سحبان)، ومقترح عبد الوهاب المسيري. وبخصوص الأخير، أي "الاخترجلاف"، إذا كان المطلوب هو وضع كلمة واحدة لا كلمتين لمقابلة هذا المصطلح، كان يمكن وضع بديل منحوت أفضل وأبسط وأكثر تسويغاً بكثير من (الاخترجلاف) وهو، ببساطة: (الإرتلاف). حيث يمثل المقطع الأول من الكلمة (الإر) بداية كلمة (الإرجاء)، ويمثل المقطع الثاني من الكلمة (تلاف) نهاية كلمة (الاختلاف)، وهما المفهومان الرئيسان المتضمنان في مصطلح دَرِيدا هذا على وجه التحديد. كما أن اللفظ، الذي نقترحه هنا، أبسط وأكثر ملاءمة في العربية نطقاً وتداولاً، وهو لا يستخدم الكلمات المعروفة في العربية التي لا تؤدي إلا جانباً من المعنى فقط – فضلاً عن احتمال التباسها مع المعنى الشائع المتداول – من قبيل (الاختلاف) أو (الإرجاء)، ومن جهة أخرى، فإنه استحداث للفظ جديد يحمل معنى مزدوجاً، كما فعل دَرِيدا نفسه في نحت واستحداث كلمة جديدة (différance)، للتعبير عن الاختلاف والإرجاء في الوقت نفسه.

دَرِيدا وباديو

من الفلسفات المعاصرة التي يتنامى نطاق الاهتمام بها يوماً بعد آخر، والتي يعتبرها البعض لا واحدة من أهم الفلسفات المعاصرة فحسب، بل أهمها على الإطلاق[1]، هي فلسفة ألان باديو Alain Badiou.

واختيارنا لفلسفة باديو، كفلسفة معاصرة مناهضة لفلسفة وفكر دَرِيدا، لا ينبغي أن يُفهم كمعارضة لأفكار دَرِيدا والتقويضية فحسب، بل لمجمل الاتجاهات التأويلية وما بعد الحداثية أيضاً، التي كانت تتويجاً واستمرارية، في جانب مهم منها، للنزوع الريبيّ العدمي منذ فلسفة نيتشه.

وهذه المناهضة الشاملة تنبع من جذرية المفاهيم التي تطرحها فلسفة باديو، وعلى رأسها مفهوم "الحقيقة" نفسه، وهو مفهوم يمثل نقطة مركزية في كل فلسفة، حتى أن إزاحة جديدة فيه تترك ارتداداتها على كل المفاهيم الجذرية الأخرى، كالكينونة، المعرفة، المعنى، دور الفلسفة، إلى آخر الأسئلة الأساسية في الفكر الفلسفي.

إن فلسفة باديو أشبه بنوع من "صحوة فلسفية" بعد تعثر طويل في قدرة الفلسفة على مواكبة عصرها. وهذه النقطة يشير إليها باديو نفسه، بمعنى، أن الفلسفة نفسها، عبر العصور المختلفة، كانت تقوم بقفزات إلى أمام، تعيد فيها صياغة وتأهيل مفاهيمها الأساسية – وعلى رأسها مفهوم الحقيقة – لتقدم بالتالي نسختها من الحقيقة المواكبة لزمنها، على أساس

---

(١) A. J. Bratlett & Justin Clemens: Alain Badiou: Key Concepts, Routledge, 2014, L 190 (= آ. ج. براتلت & جستن كليمنز: ألان باديو: المفاهيم الرئيسية، مطبعة رتلج، ٢٠١٤، موضع ١٩٠).

معارف وعلوم عصرها، مع أن الحقيقة في جوهرها، تظل هي نفسها، أي بعبارة أخرى، كلية universal وثابتة.

وكون ثمة فيلسوف يأتي إلينا اليوم ليقول لنا إن ثمة حقائق كلية وثابتة، يبدو "صدمة" فلسفية من الدرجة الأولى، تذهب أصداؤها وارتداداتها في اتجاهات الفكر والأونطولوجيا والميتافيزيقيا، وتضع الاتجاهات الرئيسية التي سادت فلسفة القرن العشرين، ولا سيما ما بعد الحرب العالمية الثانية، على طاولة "السفسطة" (Sophistry). وهذه فعلاً التسمية التي يطلقها عليها باديو، الذي يعود في أكثر من جانب إلى أفلاطون. فكما أن الفلسفة في عصر أفلاطون تصدت لسفسطة عصرها، فإنه يعتبر النزوع الريبيّ العدمي منذ نيتشه وصولاً إلى اتجاهات التأويلية وما بعد البنيوية بما في ذلك التقويضية نفسها، نوعاً من سفسطة، نجمت عن قصور الفلسفة عن القيام بخطوتها الضرورية إلى أمام، لأسباب شتى، من بينها ما مر به القرن العشرون من حروب وكوارث، وما تركه ذلك من مزاج فكري عام.

باديو يرى أن مجالات العلم science، والفن Art، والحب Love، والسياسة Politics، مصادر أربعة تقدم للفلسفة مادتها الأولية التي تضعها هذه الأخيرة في صيغ حقائق[1]. وما يجري في تلك المجالات الأربعة، هو مجرد "عمليات حقيقة" أو "مجريات حقيقة" Truth Procedures مرشحة لأن تمسي حقائق على يد الفلسفة التي هي "راعية للحقيقة".

---

(١) المصدر نفسه، الموضع نفسه.

وفي عبارته الشهيرة المثيرة للجدل: "الرياضيات هي الأونطولوجيا" (mathematics is ontology)[1] يجعل باديو من كشف الحقائق الذي تقوم به الفلسفة مرتبطاً دونما انفصام بالرياضيات، مستنداً في ذلك إلى تطويرات هذا الحقل في القرن العشرين وتحديداً رياضيات نظرية المجموعات sets theory، مستلهماً من التقليد الرياضي المهمَل في الفلسفة الفرنسية المعاصرة، لا سيما لدى ألبير لوتمو Albert Lautman وجان كافاييه Jean Cavaillès[2].

الكينونة Being، كما يرى باديو، وَفرةٌ وكَثرةٌ multiplicity (بخلاف المذاهب التي تختزلها إلى جوهر واحد، كالمادي أو المثالي، أو ثنائية جوهرية، كثنائية الفكر/الامتداد لدى ديكارت). وفي هذه الكثرة فإن "الحدث" event هو نسيج الكينونة (قارن على سبيل المثال، عنوان كتابه الرئيسي "الكينونة والحدث" بكتاب هيدغر الرئيسي "الكينونة والزمان" وكتاب سارتر الرئيسي "الكينونة والعدم"). والمراحل التي يأخذها هذا الحدث ليصاغ في النهاية في شكل حقيقة، تشترط ذاتاً subject ما، فاعلاً ما، يقر بالحدث وحدوثه. وعندها يمكن لما يقدمه مجال من مجالات الحقائق المتمايزة الأربع، أن يجد طريقه إلى صياغته في شكل حقيقة على يد الفلسفة، التي هي "راعية للحقائق" لا أكثر، ولا يجب أن تخلط دورها مع دور المجالات الأربعة المشار إليها مطلقاً.

---

(١) انظر: Alain Badiou: Being and Event, Bloomsbury Academic, 2013, p xix (= ألان باديو: الكينونة والحدث، منشورات بلومزبري الأكاديمية، ٢٠١٣، ص xix).

(٢) A. J. Bratlett & Justin Clemens: Alain Badiou: Key Concepts, Routledge, 2014, L 288 (= آ. ج. براتلت & جستن كليمنز: ألان باديو: المفاهيم الرئيسية، مطبعة رتلج، ٢٠١٤، موضع ٢٨٨).

لعل هذا يشبه في وجه من الوجوه، على نحو ما، ما جرى بين فلسفة هُيوم وفلسفة كانْت. فكما أن ريبية هيوم، ظهرت بعد بروز أسئلة أثارتها التطورات العلمية في عصره، وهو ما أفضى به إلى التشكيك بمبدأ السببية Causality نفسه (ذلك أن مدركاتنا الحسية وما نفسره كأسباب ونتائج ليست في حقيقتها سوى "تعاقبات" successions للإدراك الحسي نسبغ عليها مبدأ السببية، حسب هيوم، وبالتالي اشترط "التجربة" experiment كمعيار لا غنى عنه للتثبت من المعرفة) فإن كانْت، كان من تقدم لتمثل التقدم العلمي في عصره (لا سيما فيزياء نيوتن) ليعيد للعقل إمكان الحقيقة والمعرفة مرة أخرى، ولكن على أسس جديدة هذه المرة، وحدود لا يتوجب تخطيها إذا أردنا ألا ننزلق إلى الميتافيزيقا. كذلك يمكن النظر، أيضاً، إلى فلسفة باديو على أنها "إعادة اعتبار" للفلسفة بعد حقبة من الريبية، وأيضاً على أساس المعطيات العلمية الجديدة، ولا سيما تطورات الرياضيات.

وإذا كانت فلسفة دَرِيدا اتُّهمت لأسباب كثيرة بنزوعها الريبي، حتى مقارنة بالمعايير الفلسفية والمنطقية للحقيقة في زمنه، فإن فلسفة باديو تسير باتجاه معاكس تماماً، إنها تعيد تأصيل مفهوم الحقيقة، وبالتالي، فإن حدة التعارض من هذا المنظور تأخذ بعداً أشد جذرية.

للعودة إلى أفلاطون عند باديو أبعاد أخرى، لا تتجلى في إمكان الحقيقة فقط، بل في دور الفلسفة باعتبارها القادرة على تأطير الحقائق وصياغتها، ودورها الفكري الاجتماعي والسياسي الفاعل. وفي هذا تباين واضح مع النزوع الفكري في الاتجاهات الفلسفية منذ نيتشه ووصولاً إلى دَرِيدا، كما ظهر في أكثر من موضع من قراءتنا في هذا الحوار الصحفي الأخير. ولا

ينبغي أن يُفهم من هذا أن باديو "على وئام" مع الأعراف والمناهج وطرائق التدريس الأكاديمية المتعارفة، على العكس، فهو ناقد جذري لها أيضاً، ولكن من زاوية مختلفة. كما أنه، إذ يناهض الاتجاهات التقويضية والتأويلية وما بعد الحداثية، فلا يعني هذا ببساطة أنه يعود إلى ما قبل ذلك، بل يجترح مفهوماً جديداً للحقيقة، وللطريقة التي يمكن أن تصوغ بها الفلسفة تلك الحقيقة، من خلال معطيات المجالات الأربع التي يمكن أن تولد "مجريات الحقائق" تلك.

وبخلاف تركيز دَرِيدا على النص، وانحيازه للكتابة، فإن باديو يريد إعادة الفلسفة إلى "الحياة"، الحياة المباشرة. وكما كان أفلاطون يحاور تلاميذه والآخرين - في صيغة من الجدل الفلسفي - ممن يتساءلون عن المعنى والعالم والحقيقة، فإن باديو أيضاً يرى هذا الاتصال المباشر مع الآخر له ميزاته التي لا تعوضها طرائق الكتابة. وفي هذا وجه شبه آخر مع أفلاطون أيضاً الذي منح الاتصال الشفاهي ميزة على الاتصال الكتابي، وهذه نقطة تعارض أخرى مع فلسفة دَرِيدا، الذي اعتبر "المركزية الصوتية" phonocentrism جزءاً من "مركزية اللوغوس" logocentrism التي جعلت الفكر والفلسفة الغربية تضفي أنساقاً وهمية على ما هو في حالة تناقض وتوتر في حقيقته. وربما هذا أحد الأسباب التي تجعل باديو لا يكترث كثيراً لصقل كتابته، لأن وظيفة اللغة الأساسية هي "التوصيل" كما يرى، بينما رأينا كيف أن دَرِيدا ذهب إلى حد اجتراح مفاهيم يمكن تمييزها فقط في الكتابة لا في النطق والاتصال الشفاهي، من قبيل الـdifférance (الاختلاف المرجأ).

بالنسبة إلى موضوع آخر، وهو دور الشعر في الكتابة الفلسفية، وهو ما مارسه دَرِيدا (وأشار إليه في هذا الحوار ولإمكان "ضرورته المنطقية" في النص الفلسفي) فإن فكر باديو يغير من هذه العلاقة بشكل جذري أيضاً. فهو يعتبر الشعر، باعتباره جزءاً من الفن - أي مصدراً من مصادر الحقيقة الأربعة - مسرحاً لعمليات أو مجريات حقيقة، تقدم مادتها للفلسفة لصياغتها في صورة حقائق. وهو بهذا لا يقلل من شأن الشعر مطلقاً[1]، بل يضعه إلى جانب العلم، والسياسة، والحب، كجزء من المجالات الأربعة التي يمكن أن ترفد الفلسفة بمادتها. وهو يرى أن تنامي الشعري في جسد النص الفلسفي (كما هو الحال منذ نيتشه، مروراً بهيدغر، ووصولاً إلى دَرِيدا) تعبير عن "التعثر الفلسفي" الذي عاشته الفلسفة في حقبة لم تستطع أن تتقدم بها الخطوة الضرورية إلى أمام، لتتمثل مكتشفات عصرها العلمية، ولتمسي قادرة على أن تقدم الحقائق الملائمة لزمنها. وبهذا المعنى فإن "التضخم الشعري" داخل جسد النص الفلسفي نفسه أشبه بنوع من "تعويض" لفراغ عجزت الفلسفة في العقود الماضية عن ملئه.

نشأ باديو (١٩٣٧-) فكرياً في بيئة الفلسفة الفرنسية ما بعد البنيوية، وأهم مصادره الفكرية والمعرفية استقاها من ألتوسير Althusser ولاكان Lacan، والتطورات في رياضيات المجموعات التي أشرنا إليها، ولكن ما آل إليه مساره الفلسفي كان تناقضاً شديداً مع تلك البيئة.

(١) أنظر: Alain Badiou: The Age of Poets, Verso, 2014 (= ألان باديو: عصر الشعراء، منشورات فيرسو، ٢٠١٤).

يقول بنيامين روبنسون Benjamin Robinson في مستهل مقالته عنه في كتاب (From Agamben to Žižek) (من آغامبن إلى زِژَك):

"ألان باديو وريث غير مرغوب أو مختلف مع أعراف الفلسفة الفرنسية التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، ومختلف أكثر - بالرغم من انخراطه المعلن في الأحداث الراديكالية في باريس في أيار ١٩٦٨ - مع الحركة ما بعد البنيوية التي اقترنت حينها مع أسماء بارزة من أمثال دلوز، فوكو، ودَرِيدا. ومع أنه يتداخل مع هؤلاء المفكرين، فإنه يظهر منظومة مختلفة من الميول - للحقيقة، والكلانية، والذات، والإخلاص، والرياضيات - مقارنة بالاحتفاء ما بعد الحداثي بالتهكم والاستهلاك، وسياسات الهوية المتعددة ثقافياً والقاعدة النصية-الهرمينوطيقية للوجود. وحتى من ناحية الأسلوب، ينزع باديو لأن يكون لامبالياً لتهذيب طبيعة نثره. فهو يكتب باختصار ودقة وبطريقة تعليمية، مع حس بالمرح غير وقور، وحتى مشاكس، من دون تظاهر بالتواضع أو الحياء. كفيلسوف، فإنه يتطلع لتوجيه خطابه إلى كل شخص دونما استثناء، وبغض النظر عن "الهوية". وهذا التطلع متجذر في التزامه بما يسميه "الشيوعية بالمعنى التوليدي"، حيث "كل شخص مساو لأي شخص آخر داخل وفرة وتنوع الوظائف الاجتماعية""[1].

مبيناً أن باديو يرى أن النزوع الريبي العدمي الذي مضت الفلسفة لتكريسه منذ نيتشه، لم ينبع من التطورات الفلسفية التي جرت في مجال

---

(١) From Agamben to zizk, Contemporary Critical Theorists, edited by Jon SimonsEdinburgh University Press, 2011, p29 (= من آغامبن إلى زِژَك، منظرون نقديون معاصرون، تحرير جون سيمونز، مطبعة جامعة آيدنبرغ، ٢٠١١، ص٢٩).

الفكر الفلسفي فحسب، بل، وبالاقتران مع ذلك، أن أحداث القرن العشرين بكل مأساويتها الجذرية، وفرت البيئة الملائمة لهذا المنحى، الذي يتصدى له باديو، وهو الفيلسوف المعلن لانتمائه الماركسي بلا مواربة، والداعي لتغيير العالم الرأسمالي جذرياً، والمشارك الفاعل في الكثير من النشاطات السياسية، رغم كل اختلافاته مع الفكر الماركسي بالشكل الذي نشأ وتطور فيه منذ القرن التاسع عشر وإلى اليوم:

"منذ أن أعلن نيتشه عكسه لمسعى أفلاطون لاستيعاب الكينونة في ما هو خالص pure، بالطريقة اللاعلائقية التي توجد بها الأرقام، يبدو أن الفلسفة اندفعت بحماس على المسار الجديد. وبعد الحروب الشاملة في القرن الأخير، والإبادات الجماعية والمجاعات، بدا أن ليس الفلاسفة وحدهم من وجهونا بعيداً عن الأفلاطونية، وإنما الأحداث نفسها أيضاً - النابعة من تدهور كلي للعقل صوب الجنون المسعور - قد تآمرت لتضعنا على مسار يتحرك باتجاه حساسية تأخذ بعين الاعتبار صيغاً مختلفة من الكينونة غير الصيغة الرياضية. انهيار السرديات الكبرى metanarratives، اندلاع جبهات الحرب الباردة، بروز أزمات البيئة العالمية، كلها باتت تبدو مؤكدة لنهاية النظام الأفلاطوني للحقيقة المكتشفة رياضياً. وكما أن باديو قريب من العرف المندرج تحت مسمى عكس-أفلاطون، لصالح ما هو عارض، مادي، جمالي وتاريخي، فإنه تبنى أفلاطون باعتباره، على وجه التحديد، الفيلسوف الذي وضع الحقيقة والكلانية universality على أجندته. وبينما تتشارك فلسفة باديو في الغاية ما بعد التنويرية بوضع نفسها بين حقائق غير المتفلسفين non-philosophers، فإنها تدافع، على خلاف طابع مرحلتها،

عن أن هذه الحقائق ينبغي استيعابها كحقائق، في صيغها الكلية واللامحدودة، وأن تكون متاحة لكل من يريد إلزام نفسه بالحقيقة"[1].

❖❖❖

ما زالت أهمية التقويض وفلسفة دَرِيدا تجد لها تطبيقات وأرضاً خصبة في مجالات شتى، من دراسات أدبية وتاريخية وإنسانية بصورة عامة، وما يشير إليه هو نفسه في هذا اللقاء من أن "التقويض بصورة عامة مشروع اعتبره الكثيرون، وهم على حق في ذلك، إيماءة شك في كل ما يخص المركزية-الأوروبية" وجد له تطبيقات كثيرة أيضاً في الدراسات ما بعد الكولونيالية، والدراسات النسوية، والدراسات مع بعد الإنسانوية، في مسعى لتقويض أنواع الأنساق الظاهرة أو الخفية المرتبطة بهذه المركزية-الأوروبية المتداخلة مع مركزية اللوغوس نفسه[2]. لكن، من جهة أخرى، فإن بعض المستجدات في عالم الفلسفة، لا سيما تلك الجذرية منها، التي تعيد صياغة الأسئلة الأساسية فيها، كعلاقة الوعي بالعالم، ومفاهيم (الأنا) و(الحقيقة) و(المعرفة)، وتعيد معها صياغة التصور عن مجمل المسار الفلسفي في القرن العشرين أو ما بعد الحرب العالمية الثانية، تمد ظلال شكوكها الجديدة والجذرية حول عمل دَرِيدا، كما فعل هو نفسه مع مجمل الفلسفات التي سبقته.

(١) المصدر السابق، ص٢٩-٣٠.

(٢) فضلاً عن أهمية فوكو المركزية في هذا الشأن طبعاً.

ملحق

نص الحوار الصحفي الأخير مع جاك دَرِيدا

نص الحوار الصحفي الأخير مع جاك دَرِيدا

ج.ب(١): منذ عام ٢٠٠٣ لم تعدْ تُرى أبداً في المشاهد العامة. أنت لم تنشر العديد من الأعمال الجديدة فحسب، وإنما سافرت حول العالم للاشتراك في العديد من المؤتمرات العالمية التي دارت حول عملك، في لندن، في كويمبرا، هنا في باريس، وفي الأيام القادمة، في ريو دي جانيرو. فيلمٌ ثانٍ تم إنتاجه عنك وهو (دَرِيدا) إخراج (أَمِي كوفمان) Amy Kofman و(كربي دِك) Kirby Dick، بعد فيلم (صفاء فاذي) Safaa Fathy الجميل جداً في عام ٢٠٠٠ (دَرِيدا في مكان آخر)، والعديد من المطبوعات خصصت أعداداً خاصة حول عملك، بما في ذلك مجلة Le magazine littéraire وجورنال ومجلّد من Cahiers de l'Herne والذي يتضمن عدداً من أعمالك غير المنشورة. هذا كثير جداً بالنسبة إلى عام واحد، ومع ذلك فأنت لم تُخفِ حقيقة أنك...

ج.د: ...بوسعك أن تقولها، مريض جداً، ومارّ بعلاج عدواني جداً. لكن لندع هذا جانباً، إذا سمحت، نحن لسنا هنا لنصدر تقريراً طبياً سواء أكان عامّاً أو سرياً...

ج.ب: حسناً. هنا في بداية مقابلتنا، إذاً، دعنا نعود بدلاً عن ذلك إلى (أطياف ماركس). كتاب حاسم، كتاب توضيحي مكرس كلياً لسؤال العدالة المقبلة، ويبدأ بهذا الاستهلال الطلسمي: "شخص ما، أنت أو أنا،

---

(١) (ج.ب) تشير إلى الصحفي جان برنباوم، و(ج.د) إلى جاك دَرِيدا.

يتقدم ويقول: أريد أن أتعلم العيش أخيراً" وبعد أكثر من عشر سنوات، أين أنت اليوم فيما يخص رغبة "تعلم كيفية العيش"؟

ج.د: في ذلك الوقت - كان في ١٩٩٣ - ما كان صلب الموضوع هو "النظام العالمي الجديد"، العنوان الفرعي والثيمة الأساسية للكتاب. في ما وراء "الكوزموبوليتانية" في ما وراء فكرة "المواطن العالمي" في ما وراء الدولة-الأُمّة العالمية، وحتى في ما وراء، في التحليل الأخير، منطق "الأحزاب" السياسية. هذا الكتاب يتوقع كل حتميات "متغيرات العولمة" التي أؤمن بها، والتي تظهر بوضوح أكبر اليوم (ولو بصورة ليست كافية بعد، فوضوية وغير مفكَّر فيها). ما أسميته في ذلك الوقت "الدولي الجديد" يتطلب، كما حاججت منذ عام ١٩٩٣، عدداً كبيراً من التحولات في القانون الدولي وفي كل المنظمات التي تؤسس النظام العالمي (IMF، WTO، GB، ولا سيما الأمم المتحدة ومجلس الأمن، والتي يتوجب تغيير ميثاقها إلى منطلقات، سوية مع تغيير قواها التدخلية المستقلة، تركيبتها، وقبل كل شيء مكانها - أبعد ما يمكن عن مدينة نيويورك...).

بالنسبة إلى العبارة التي ذكرتَها "تعلم العيش أخيراً" "Learning to live finally" "apprendre à vivre enfin" فإنها جاءت إلى عندما أنهيت الكتاب. إنها تلعب قبل كل شيء، ولو بطريقة جادة، على المعنى اليومي لهذه العبارة. "apprendre à vivre" تعني أن تنضج، لكنها تعني أيضاً أن تتعلم: أن تعلم شخصاً آخر ولا سيما تعليم النفس. عندما تخاطب شخصاً قائلاً "je vais t'apprendre à

vivre" فإنها تبدو أحياناً كنبرة تهديدية، لا تعني فقط "أنا سوف أعلمك كيف تحيا" وإنما "سوف أعلمك درساً" "سوف أجعلك تتشكل أو سأجلدك لتتشكل". من هناك - وغموض هذا اللعب هو الأكثر أهمية بالنسبة إلي - هذه التنهيدة تؤدي إلى سؤال أكثر صعوبة: هل أن العيش شيء يمكن تعلمه؟ أو تعليمه؟ هل يستطيع المرء، عبر الانضباط أو التدريب، عبر الخبرة والتجريب، أن "يقبل" أو، بصياغة أفضل، أن "يؤكد" الحياة؟ هذا الشاغل حول الإرث والموت يتردد عبر كامل الكتاب. إنه أيضاً شيء يعذب الآباء وأبناءهم: "متى ستصير مسؤولاً؟ كيف "ستجيب" أو تتبنى المسؤولية أخيراً عن حياتك وعن اسمك؟".

لذا، ولكي أجيب أخيراً على سؤالك، لا، أبداً لم أتعلم - كيفية - العيش. في الواقع لم أتعلم مطلقاً! تعلم العيش ينبغي أن يعني تعلم الموت، تعلُّم أن نأخذ بالحسبان، وبالتالي أن نَقبل، الفناء المطلق (أي، بلا خلاص، بعث، أو افتداء -- لا للشخص ولا للآخر). تلك كانت الوصية الفلسفية القديمة منذ أفلاطون: التفلسف هو تعلم الموت. أنا أؤمن بهذه الحقيقة من دون القدرة على أن أسلم نفسي إليها. ويوماً بعد آخر أقلّ وأقلّ. لم أتعلم أبداً قبولها، بمعنى، أن أقبل الموت. جميعنا ناجون مُنحوا إنقاذاً مؤقتاً (ومن المنظور الجيوبوليتيكي لـ"أطياف ماركس"، هذا صحيح بصورة خاصة في عالم أكثر لامساواة من أي وقت مضى، بالنسبة إلى الملايين والملايين من الكائنات الحية - البشرية أو غيرها - التي تُحرم ليس فقط "حقوق الإنسان" الأساسية، التي

تعود إلى قرنين مضيا والتي تم صقلها وتشذيبها باستمرار، وإنما قبل كل شيء الحق بحياة تستحق أن تُعاش). ولكنني أبقى عصياً على التعليم متى ما تعلق الموضوع بأي نوع من الحكمة عن معرفة كيف - يتوجب - الموت، أو، إذا شئت، كيف-يتوجب-العيش. لا أزال لم أتعلم أو ألتقط أي شيء حول هذا الموضوع. زمن الإنقاذ المؤقت ينفد على عجل. ليس لأني، سوية مع الآخرين، وريث للكثير من الأشياء، بعضها حسنة، وبعضها فظيعة تماماً: وإنما لأن معظم المفكرين الذين كنت أُجمع معهم هم موتى الآن، ويُشار إلي أكثر وأكثر كناجٍ، الممثل الأخير والنهائي لـ"جيل"، أي، بصورة عامة، جيل الستينات. وبعيداً عن الحديث بدقة تامة، فإن هذا يثير في داخلي ليس فقط الاعتراضات، وإنما أيضاً نوعاً من مشاعر الثوران السوداوي. بالإضافة إلى ذلك، لأن مشاكل صحية معينة أمست، كما كنا نتحدث، عاجلة جداً، فإن سؤال البقاء، أو الإنقاذ المؤقت، وهو سؤال طالما طاردني، حرفياً في "كل لحظة" من حياتي، بطريقة ملموسة ولا هوادة فيها، صار له صدى مختلف اليوم. لقد كنت دائماً مهتماً بثيمة البقاء theme of survival هذه، والتي لا ينبغي إضافة معناها إلى العيش والموت. إنها ثيمة تأصيلية: الحياة هي الاستمرار في العيش، الحياة هي البقاء. البقاء بالمعنى المعتاد للمصطلح يعني الاستمرار في العيش، ولكن أيضاً يعني العيش "بعد" الموت. عندما يتعلق الأمر بترجمة فكرة رئيسية كهذه، فإن بنيامين (Benjamin) يشدد على التمييز بين überleben من جهة، أي البقاء بعد الموت، كما يبقى كتاب بعد موت

مؤلفه، أو يبقى طفل بعد موت والديه، و، من جهة أخرى، مواصلة العيش fortleben، (living on) (وهي بالأصل بالإنجليزية)، الاستمرار في العيش. كل المفاهيم التي ساعدتني في عملي، ولاسيما تلك ذات الصلة بالأثر (trace) أو بما هو طيفي (spectral)، كانت متصلة بهذا "البقاء" كبعد بنيوي وتأسيسي بصرامة. إنه غير مشتق لا من العيش ولا من الموت. ليس أكثر مما أسميه "الحداد التأسيسي"، وهو حداد لا ينتظر ما يُسمى الموت "الفعلي".

ج.ب: *استخدمتَ كلمة "جيل". إنها فكرة مراوغة ترد كثيراً في كتاباتك: كيف يمكن للشخص أن يحيل، باسمك، إلى ما مات من جيل؟*

ج.د: إنها كلمة أستعملها هنا بالأحرى بتقريبية. يمكن للشخص أن يكون شخصاً معاصراً "غير مناسب" لـ"جيل" ماضٍ أو مستقبلي. أن أكون مخلصاً لأولئك المتآلفين مع "جيلي"، لكي أكون الملاك الحارس لإرث متمايز ومع ذلك مشترك، يعني شيئين: أولاً، أن أتمسك، أحياناً بالضد من كل شخص وكل شيء، بمقتضيات مشتركة معينة، من لاكان إلى ألتوسير، إضافة إلى ليفناس، فوكو، بارت، دلوز، بلانشو، ليوتار، ساره كوفمان، وهلم جرا، من دون أن ننسى كل أولئك المفكرين-الكتاب، الشعراء، الفلاسفة، أو المحللين النفسانيين، ممن لا يزالون أحياء لحسن الحظ، والذين أَرِثُ منهم أيضاً، سواء في فرنسا - كل أولئك، مثلاً، ممن ساهموا في الأعمال التي تفضلت بذكرها في البداية (علينا أن نسألهم أن يسامحونا لعدم استطاعتنا قول المزيد عنهم) - وبعدها خارج فرنسا، ممن هم أكثر بكثير وأحياناً أقرب

(أستطيع أن أذكر لك دزينات من الأسماء هنا، غالباً هم أكثر أهمية لي من العديد من الفرنسيين). وأنا أشير هنا، ككناية، إلى أثوس[1] للكتابة والتفكير، وهو أثوس عنيد وفي الواقع عصي على الإفساد (أيلين سِكسو Helen Cixious تسمينا "العصيون على الإفساد")، من دون أي تنازل حتى للفلسفة، أي لا يترك نفسه يرتعب من ضغط الرأي العام، وسائل الإعلام، أو حتى شبح القراءة المهدِّد مما يمكن أن يضغط على الشخص ليبسّط أو يكتُم. لصالح النزوع الصارم للتمحيص، المفارقة، والأبوريا (aporia)[2]. هذا النزوع يبقى أيضاً التزاماً. إنه لا يوجد فقط أولئك الذين ذكرتهم تواً بقليل من الاعتباطية، أي، دونما عدالة، وإنما كامل الوسط الذي دعمهم. نحن نتحدث عن نوع من "حقبة منقضية مؤقتاً"، وليس عن هذا الشخص أو ذاك. لهذا من الضروري أن ننقذ ذلك أو أن نعيده إلى الحياة، بأي ثمن. ومسؤولية هذا اليوم ملحة جداً، إنها تنادينا إلى حرب لا هوادة فيها ضد الدوكسا (doxa)[3]، ضد أولئك الذين يُسمون اليوم "مثقفي وسائل الإعلام"، ضد خطاب عام مرتب مسبقاً بقوى وسائل الإعلام التي هي نفسها في أيدي لوبيات أكاديمية، تحريرية، سياسية-اقتصادية، أوروبية وعالمية في الوقت ذاته. المقاومة لا تعني تحاشي وسائل الإعلام. يجب على الشخص، حيثما

(١) انظر الهامش في الفصل الأول.

(٢) تناقض أو استحالة منطقية. راجع الفصل الأول.

(٣) انظر الهامش في الفصل الأول..

كان ذلك ممكناً، أن يطورها وأن يساعدها على التنوع، أن يذكّرها بهذه المسؤولية نفسها.

في الوقت عينه، علينا ألا ننسى أن تلك الحقبة "السعيدة" للماضي القريب كانت بالكاد زمناً للسلام والسكينة. في الواقع كانت بعيدة عن ذلك. الاختلافات والخلافات جرت عنيفة في تلك البيئة، والتي كانت أي شيء إلا كلاً متجانساً يمكن إجماله بمصطلح أحمق معين من قبيل "فكر عام ١٩٦٨"[1]، وهو مصطلح يهيمن اليوم على كل من الصحافة والجامعة إما كصيحة تحشيد أو اتهام. لذا، حتى لو أن هذا الإخلاص لا يزال يأخذ أحياناً شكل الجحود وانفصال الطرق، على المرء أن يكون مخلصاً لهذه الاختلافات، أي، يجب عليه أن يُبقي النقاش مستمراً. بالنسبة إلي، أستمر في مناقشة، مثلاً، بورديو، لاكان، دلوز، وفوكو، والذين أستمر في اعتبارهم أكثر إثارة للاهتمام بكثير من أولئك الذين تنبهر بهم الصحافة هذه الأيام (بالطبع هناك استثناءات). أنا أبقي هذه المناظرة حية، محاولاً أن أمنعها من أن تصبح بالية أو متحللة إلى رفض بسيط.

ما أقوله عن جيلي يصلح بالقدر نفسه، بالطبع، بالنسبة إلى الماضي، من الإنجيل إلى أفلاطون، كانْت، ماركس، فرويد، هيدغر، وهكذا. أنا لا أريد أن أصرف النظر عن أي شيء، في الواقع لا أستطيع. لأنه، كما

(١) إشارة إلى أحداث الثورة الثقافية عام ١٩٦٨ والتي تركت تأثيرها العميق في الثقافة والمجتمع والسياسة الفرنسية فضلاً عن أماكن أخرى في العالم.

تعرف، تعلم العيش هو دائماً أمر نرجسي (وهو مفهوم، دعني فقط أشير بالمناسبة، أني سعيت إلى تعقيده complicate في مكان آخر): الشخص يريد أن يعيش قدر الإمكان، أن ينقذ نفسه، أن يحفظها، أن يهذب كل الأشياء التي تشكل – رغم أنها اكبر بها لا يقاس وأكثر قوة من النفس – جزءاً من هذا العنوان "أنا" والذي تتجاوزه من كافة الاتجاهات. أن أُسأل أن أرفض ما شكّلني، ما أحببته كثيراً جداً، ما كان قانوني، هو أن أُسأل أن أموت. في هذا الولاء هناك نوع من الحفاظ الغريزي على النفس. أن أرفض، مثلاً، صياغة صعبة معينة، تعقيداً معيناً، مفارقة، أو تناقضاً مُلحَقاً[1]، لأنه لن يُفهم، أو بالأحرى لأن صحفياً ما لا يعرف كيفية قراءته، أو حتى قراءة عنوان الكتاب، ويعتقد أن القارئ أو المستمعين سوف لن يفهموا أفضل منه وأن مكانته وعمله سوف يعاني بالنتيجة، هو بالنسبة إلي سفالة غير مقبولة. إنه كما لو أني أُسأل أن أذعن أو أخضع نفسي – أو بتعبير آخر أن أموت بسبب الغباء.

ج.ب: *لقد اخترعت صورة للكتابة، كتابة البقاء، والتي ناسبت هذا التوق إلى الأمانة. كتابة للوعد المتوارَث، للأثر المُصان، والمسؤولية المؤتمنة.*

ج.د: إذا كنت اخترعتُ كتابتي، فقد كان علي أن أفعل ذلك كما لو عبر ثورة أبدية التكرار. لأنه من الضروري في كل موقف أن تخلق صيغة مناسبة للكشف، أن تخترع قانوناً للحادثة المفردة، أن تأخذ في الحسبان

(١) انظر الهامش في الفصل الأول.

المخاطَب المرغوب أو المفترض مسبقاً؛ و، في الوقت نفسه، أن نفعل ذلك كما لو أن هذه الكتابة ستحدد القارئ، الذي سيتعلم أن يقرأ (أن "يعيش") شيئاً لم يعتد على تلقيه من أي مكان آخر. المرء يأمل أنه يمكن أن يولد ثانية بصورة مختلفة، محددة بصورة مغايرة. كنتيجة، مثلاً، هذه التطعيمات من الشعر في الفلسفة، والتي هي ليست مشوشة مطلقاً، أو طرقاً معينة لاستخدام الجناس، مما لا يمكن تقريره، أو أحابيل اللغة، والتي يقرأها الكثيرون بحيرة لأنهم يفشلون في التعرف على "ضرورتها المنطقية" بصورة سليمة. كل كتاب هو بيداغوجيا pedagogy[1] سعت لتكوين قارئها. النتاجات الجماهيرية التي تغمر اليوم الصحافة ودور النشر لا تكوّن قراءها؛ إنها تفترض مسبقاً بطريقة شبحية أو أولية قارئاً تمت برمجته مسبقاً. وبالتالي تنتهي إلى الفرمتة المسبقة لهذا المخاطب المتوسط المحدد الذي افترضتْه مسبقاً.

مع ذلك، وبعيداً عن الانشغال بالأمانة، كما قلت، في لحظة ترك الأثر لا أستطيع إلا أن أجعله متاحاً لكائن من كان: لا أستطيع حتى أن أعنونه بطريقة فردية إلى شخص معين. كل مرة، مهما أراد المرء أن يكون مخلصاً، فإنه ينتهي إلى خيانة فردية الآخر الذي يخاطبه. الشيء عينه يجري من بابٍ أَوْلى عندما يكتب الشخص كتباً إلى جمهور أكثر عمومية: أنت لا تعرف لمن تتكلم، أنت تخترع وتبتكر صور ظلّ، لكن في النهاية، فإن الأمر لا يعود إليك بعد ذلك. كل هذه الإيماءات،

(١) انظر الهامش في الفصل الأول..

سواء أكانت منطوقة أو مكتوبة، تتركنا وتبدأ فعلها باستقلالية عنا. كالمكائن، أو بصياغة أفضل، كالدمى المتحركة (أحاول أن أشرح ذلك في Paper Machine (= ماكنة الورق)). في اللحظة التي أترك فيها كتاب"ي" (لينشر) – رغم أن لا أحد يجبرني على فعل ذلك – أصير، ظاهراً–مختفياً، مثل الطيف المتعذر تعليمه والذي لم يتعلم أبداً كيفية العيش. الأثر الذي أخلفه يدل عليَّ حال موتي، سواء المقبل أو الذي أتاني أصلاً، والأمل بأن يحيا هذا الأثر بعدي. هذا ليس سعياً للخلود؛ إنه شيء بنيوي. أنا أترك قطعة من الورق خلفي، أنا أمضي، أنا أموت: من المستحيل التخلص من هذه البنية، إنها الصيغة الثابتة لحياتي. كل مرة أترك فيها شيئاً ما يمضي، كل مرة يتركني أثر ما، "ينبثق" مني، ممتنعاً على إعادة مواءمته، أعيش موتي في الكتابة. إنه الاختبار النهائي: المرء يصادر نفسه من دون أن يعرف تماماً من هو الذي يؤتمَن على ما يظل وراءه. من الذي سيرثه، وكيف؟ هل سيكون هناك أي ورثة؟

هذا السؤال أكثر أهمية اليوم مما كان سابقاً. إنه يشغلني باستمرار. لكن زمن ثقافتنا التقنية تغير جذرياً في هذا المضمار. الناس من "جيلي"، ومن بابٍ أوْلى أولئك السابقون، تعودوا على إيقاع تاريخي معين: الشخص يعتقد أنه يعرف أن عملاً معيناً قد يبقى أو لا، بالاستناد إلى مواصفاته الخاصة، لقرن، قرنين، أو، ربما، كحالة أفلاطون، لخمسة وعشرين قرناً. اختفِ، عندها ستولد ثانية. لكن اليوم، فإن التسارع في صور الأرشفة، رغم الاستعمال والتلف، يحوّل

البنية، سرعة الزوال، وديمومة الإرث. عندما يتعلق الأمر بالفكر، فإن سؤال البقاء أخذ صيغاً يتعذر التنبؤ بها مطلقاً. في عمري، أنا مستعد لاعتبار أكثر الفرضيات تناقضاً في هذا الخصوص: لدي وبصورة متزامنة – وأنا أسألك أن تصدقني في هذا – الشعور المزدوج بأنه، من جانب معين، ولأقلها بصورة لعوبة ومع تبجح معين، لم يبدأ أحد بقراءتي، رغم أن هناك، لكي نكون متأكدين، العديد من القراء الجيدين (دزينات قليلة في العالم ربما، أناس هم أيضاً كتاب–مفكرون، شعراء)، ففي النهاية، ستكون هناك فرصة لظهور كل هذا لاحقاً؛ لكن أيضاً، من الجانب الآخر، وبالتالي بصورة متزامنة، لدي الشعور أنه بعد أسبوعين أو شهر من موتي لن يبقى هناك شيء. لا شيء عدا ما تم حفظ حقوق طبعه وأُودِعَ في المكتبات. أقسم لك، إني أؤمن بصدق وتزامن بهاتين الفرضيتين.

ج.ب: *في قلب هذا الأمل هناك اللغة، وقبل كل شيء اللغة الفرنسية. عند قراءتك، يستطيع الشخص أن يشعر في كل سطر شدة عاطفتك لهذه اللغة. في كتابك (أحادية الآخر اللغوية) تمضي بعيداً إلى حد تسمية نفسك، بسخرية معينة، "المدافع والشارح الأخير للغة الفرنسية"!*

ج.د: وهي لا تنتمي إلي، رغم أنها اللغة الوحيدة التي "أمتلكها" في متناولي (والآن أيضاً!). خبرة اللغة، بالطبع، هي خبرة حيوية (vital). وبالتالي فهي فانية. لا شيء أصيلاً في هذا. سلسلة من المصادفات العرضية جعلت مني يهودياً فرنسياً من الجزائر، ولد في جيل ما قبل "حرب الاستقلال". الكثير من التباينات الفردية، حتى بين اليهود،

وحتى بين يهود الجزائر. لقد كنت جزءاً من تحول استثنائي لليهودية الفرنسية في الجزائر. أجدادي العظام كانوا ما يزالون قريبين جداً من العرب في اللغة والعادات. في نهاية القرن التاسع عشر، في الأعوام التي تلت (مرسوم كرميو)[1] عام ١٨٧٠، فإن الجيل التالي أصبح أكثر برجوازية. فمع أن جدتي كان عليها أن تتزوج، بدرجة أو بأخرى من السرية، في الفناء الخلفي لقاعة المدينة في الجزائر العاصمة بسبب المذبحة (وهذا كان صائباً في زمن (قضية دريفوس[2]))، فإنها كانت تربي بناتها أصلاً على طريقة الفتيات الباريسيات البرجوازيات (التصرف الصحيح للقطاع السادس عشر[3]، دروس البيانو، وما شابه). ثم جاء جيل والديّ: القليل من المثقفين، غالباً من أصحاب المحال التجارية، بعضهم بموارد مالية متواضعة وبعضهم لا، وبعضهم ممن كانوا يستغلون أصلاً الوضع الاستعماري، ليكونوا المثلين الحصريين لماركات تجارية متروبوليتانية رئيسية: بمكتب صغير من دون سكرتارية، يمكن للمرء، مثلاً، أن يصبح الموزع الوحيد لكل "صابون مارسيليا" في شمال أفريقيا (أنا بالطبع أبسط الأمور بعض الشيء). ثم جاء جيلي (أغلبية من المثقفين: تخصصات

(١) Crémieux Decree قانون منح الجنسية الفرنسية لحوالي ٣٥ الفاً من اليهود في الجزائر الفرنسية.

(٢) قضية اتهم فيها أحد الضباط الفرنسيين اليهود بخيانة فرنسا في القرن التاسع عشر، وأثارت جدلاً واسعاً داخل المجتمع الفرنسي والوسط الثقافي الفرنسي بين مناصر ومعاد.

(٣) واحد من القطاعات العشرين التي تكون مدينة باريس، تكثر فيه المتاحف والمؤسسات الثقافية وتسكن فيه الطبقة الأرستقراطية.

ليبرالية، تدريس، طب، قانون، إلخ). وفي عام ١٩٦٢[1] تقريباً مثل أي شخص في فرنسا. أنا نفسي جئت قبل ذلك، في ١٩٤٩[2]. وقد كان بدءاً مني – وأنا لا أبالغ – أن الزواجات "المختلطة" بدأت، بطريقة شبه تراجيدية، ثورية، نادرة، ومجازفة. وكما أني أحب الحياة، وأحب حياتي، فإني أحب ما جعل مني ما أنا عليه، وعنصره الأساسي هو اللغة، هذه اللغة الفرنسية التي هي اللغة الوحيدة التي تعلمتها لأرتقي بها، واللغة الوحيدة التي أستطيع أن أقول بدرجة أو أخرى إني مسؤول عنها. هذا هو السبب لوجود طريقة، لا أقول منحرفة، وإنما نوعاً ما عنيفة في كتابتي في التعامل مع هذه اللغة. ذلك من جراء الحب. الحب بصورة عامة يمر في طريقه على حب اللغة، والذي هو ليس حباً وطنياً أو قومياً ولا محافظاً، وإنما الحب الذي يتطلب الشهادات والمحاكمات. لا يمكن للمرء ببساطة أن يفعل ما يريده مع اللغة؛ إنها تسبق وجودنا وتظل بعدنا. عندما تُدخل شيئاً ما إلى لغة، يجب أن تفعل ذلك بطريقة تحسينية، بواسطة الاحترام من خلال عدم احترام قانونها السري. هذا ما يمكن أن نسميه الولاء غير المخلص: عندما أقوم بعمل عنف في اللغة الفرنسية، أفعل ذلك بواسطة احترامي المصفى لما اعتقد أنه وصية في هذه اللغة، في حياتها وفي تطورها. أنا أضطر للضحك دائماً، ولو أحياناً بشيء من الاحتقار، عندما أقرأ هؤلاء الذين يعتقدون أنهم يعنّفون اللغة – وعلى وجه

(١) عام نهاية حرب استقلال الجزائر عن فرنسا.

(٢) عام ذهاب دَريدا إلى باريس.

الدقة من دون حب – التهجئة أو النحو "الكلاسيكي" للغة فرنسية معينة. إنهم دائماً ما يبدون قليلاً مثل صبيان لم يعرفوا ممارسة الجنس تعرضوا إلى قذف مبكر. بينما اللغة الفرنسية العظيمة، أكثر حصانة من أي وقت مضى، تراقب وتنتظر الشخص التالي في الطابور. أصفُ هذا المشهد السخيف بطريقة قاسية بالأحرى في كتابي (بطاقة بريدية).

أنْ أترك آثاراً في تاريخ اللغة الفرنسية – هذا ما يثير اهتمامي. أنا أعيش على هذه العاطفة، بمعنى، إن لم يكن لأجل فرنسا فعلى الأقل لشيء معين اندمجت فيه اللغة الفرنسية لقرون. أعتقد أني أحب هذه اللغة كما أحب حياتي، وأحياناً أكثر مما يفعل بعض الفرنسيين من أبناء البلد الأصليين، وهذا لأني أحبها كأجنبي تمّ الترحيب به، ومن لاءم اللغة لأجل نفسه باعتبارها اللغة الوحيدة الممكنة له. العاطفة الانفعالية والإفراط اللغوي. كل فرنسيي الجزائر يشاركونني هذا، سواء أكانوا يهوداً أم لا. أولئك الذي قدموا من فرنسا الميتروبوليتانية، كانوا مع ذلك مضطهِدين للأجانب، معياريين، تطبيعيين، وأخلاقويين. قدموا نموذجاً، بذلة رسمية وتجانساً، وضعاً اجتماعياً معيناً، وعلى الشخص أن يتطابق معه. لكننا في الوقت نفسه سخرنا من فرنسيي فرنسا. عندما وصل معلم من الميتروبول مع لهجته الفرنسية، وجدناه سخيفاً. هذا دخل الإفراط اللغوي: أنا لدي فقط لغة واحدة، بصورة مباشرة، في صيغة فردية ونموذجية في الوقت عينه، هذه اللغة لا تنتمي إليّ. أشرح هذا بصورة أفضل في (أحادية الآخر اللغوية). تاريخ منفرد فاقم في داخلي هذا القانون الكلي: اللغة ليست شيئاً ينتمي. ليس

بصورة طبيعية وجوهرياً، حيث تصدر أوهام الملكية، المواءمة، والإرغام الاستعماري.

ج.ب: *بصورة عامة، يبدو أنك تجد صعوبة في قول كلمة "نحن" – مثلاً، "نحن الفلاسفة" أو "نحن اليهود". لكن مع تكشف فوضى العالم الجديد، يبدو وكأنك أقلّ حذراً عندما تقول "نحن الأوروبيين". أصلاً في كتاب (The Other Heading)، وهو كتاب كُتب خلال حرب الخليج الأولى، تكلمتَ عن نفسك كـ"أوروبي قديم"، كـ"نوع من المُهجَّن الأوروبي".*

ج.د: فقط أذكرك بنقطتين: أنا فعلاً أجد صعوبة في قول "نحن"، لكن هناك مناسبات أقولها فيها.

رغم كل المشاكل الأخرى التي تعذبني في هذا الموضوع، بدءاً من السياسة الانتحارية والكارثية الإسرائيلية ونوع معين من الصهيونية (لأن هناك أكثر من واحدة، منذ البداية نفسها، وإسرائيل لا تمثل بالنسبة إلي اليهودية ككل، أكثر مما تمثل الشتات اليهودي العالمي، أو حتى الصهيونية العالمية أو الصهيونية التأسيسية، والتي كانت متعددة ومتناقضة. هناك في الواقع مسيحيون أصوليون في الولايات المتحدة ممن يدعون أنهم صهاينة متحمسون، وقوة اللوبي العائد لهم أكثر أهمية لإدارة بوش من المجتمع اليهودي الأميركي، عندما يتعلق الأمر بالتوجه المفصلي للسياسة الأميركية – الإسرائيلية)، حسناً، رغم كل هذا ومشاكل أخرى كثيرة لدي مع "يهوديتي"، أنا أبداً لن أنكرها. سأقول دائماً، في مواقف معينة، "نحن اليهود". هذه الـ"نحن" المعذبة

جداً هي في قلب ما هو أكثر قلقاً في فكري، فكر شخص أسميته مرة، مع ابتسامة خفيفة، "اليهودي الأخير". إنه، في فكري، مثل ما يقول أرسطو، بعمق، عن الصلاة، إنها لا صادقة ولا كاذبة. إنها في الواقع، حرفياً: صلاة. في مواقف معينة، بالتالي، لا أتردد في قول "نحن اليهود" إضافة إلى "نحن الفرنسيين".

ولهذا أيضاً، منذ البداية المبكرة لعملي - وهذا يعني "التقويض" نفسه - ظللت نقدياً جداً في ما يخص الأوْرَبَة European-ism أو المركزية-الأوروبية Eurocentrism، لا سيا في صياغات معينة حديثة لها، مثلاً، لدى فاليري، هوسرل، أو هيدغر. كتبت مقداراً كبيراً حول هذا الموضوع وبهذا الاتجاه (لا سيا في كتاب (The Other Heading)). التقويض بصور عامة مشروع اعتبره الكثيرون، وهم على حق في ذلك، إيماءة شك في كل ما يخص المركزية-الأوروبية. عندما أتيحت لي حديثاً فرصة لأقول "نحن الأوروبيين" فذلك شيء مختلف تماماً وهو دائماً متصل بمنظومة ظروف معينة: كل ما يمكن تقويضه في التقليد الأوروبي لا ينفي هذه الإمكانية - وتحديداً بسبب ما حدث في أوروبا بسبب التنوير، بسبب انكماش هذه القارة، والذنب العظيم الذي يهيمن على ثقافتها (التوتاليتارية، النازية، الفاشية، الإبادة العرقية، المحرقة[١] Shoah، الاستعمار colonization والاستقلال من الاستعمار decolonization...إلخ) - بحيث أنه اليوم، وفي الموقف الجيوسياسي الذي نجد أنفسنا فيه، فإن أوروبا، بمعنى أوروبا أخرى

(١) انظر الهامش في الفصل الأول.

لكن بالذاكرة نفسها، قد (وهذا بالنسبة إلي هو رغبتي) تجتمع معاً ضد كل من سياسات الهيمنة الأميركية (على صورة وولفوتز، تشيني، رامسفيلد، إلخ) و الثيوقراطية العربية-الإسلامية التي من دون تنوير أو مستقبل سياسي (ولو أنه علينا ألا نختزل التناقضات، والعمليات الجارية في السياق، واللاتجانسات داخل هاتين المجموعتين، ولنجمع قوانا مع من يقاومون من داخل هاتين الكتلتين). أوروبا تجد نفسها ملزمة بافتراض مسؤولية جديدة. أنا لا أتحدث عن المجتمع الأوروبي كما يوجد الآن أو كما يتشكل في أغلبيته (الليبرالية-الجديدة) الحالية، المهدَّد فعلياً بالعديد من الحروب الداخلية (وأبقى متشائماً جداً بهذا الخصوص) لكن عن أوروبا القادمة، أوروبا تحاول العثور على ذاتها. في أوروبا "الجيوسياسية" وفي أماكن أخرى. ما نسميه باختزال جبري[١] معين "أوروبا" لها مسؤوليات معينة عليها أن تقدرها، لمستقبل الإنسانية ومستقبل القانون الدولي. هذا هو معتقدي، إيماني. في هذه الحالة أنا لا أتردد أن أقول "نحن الأوروبيين". إنها ليست مسألة تمني خلق أوروبا تكون قوة عسكرية عظمى أخرى، لتحمي سوقها وتعمل كقوة موازنة للكتل الأخرى، ولكن أوروبا التي تكون قادرة على أن تبذر بذور السياسة العولمية - المغايرة الجديدة. والتي هي بالنسبة إلي الطريق الوحيد للخروج من هذا الوضع.

هذه القوة تسير على الطريق. ورغم أن دوافعها لا تزال مشوشة، فإني لا أعتقد أن أي شيء يستطيع الآن إيقافها. هذا ما أعنيه عندما أقول

(١) انظر الهامش في الفصل الأول.

"أوروبا": أوروبا عولمة-مغايرة، تحوّل مفهوم وممارسات السيادة والقانون الدولي. ويكون في متناولها قوة مسلحة حقيقية، مستقلة عن الناتو وعن الولايات المتحدة، قوة عسكرية ليست هجومية ولا دفاعية، ولا حتى وقائية، وتكون قادرة على التدخل من دون تأخير لمساعدة الأمم المتحدة التي يجب احترام قراراتها أخيراً (على سبيل المثال، ولان هذا الأكثر إلحاحاً، في إسرائيل، فضلاً عن الأماكن الأخرى أيضاً). هذا هو أيضاً المكان الأمثل الذي قد نستطيع التفكير فيه بأشكال معينة من العلمانية، مثلاً، أو العدالة الاجتماعية، والكثير من الميراث الأوروبي.

(ذكرتُ تواً "العلمانية"، رجاء اسمح لي بفقرة اعتراضية طويلة هنا. إنها ليست عن الحجاب في المدرسة وإنما عن حجاب "الزواج". أنا دعمت دونما تردد وصدقت بتوقيعي المبادرة الشجاعة والمرحب بها من (نويل مامير) Noël Mamère، رغم أن الزواج المثلي هو مثال على التقليد العظيم الذي افتتحه الأميركان في القرن التاسع عشر تحت اسم "العصيان" المدني: ليس تحدي القانون، وإنما عصيان بعض البنود التشريعية باسم قانون أسمى وأفضل - سواء ذلك الذي سيأتي أو المكتوب أصلاً بروح أو نص الدستور. وبالتالي "وقّعتُ" في هذا السياق التشريعي الحالي، لأنه يبدو لي غير عادل بالنسبة إلى حقوق الجنسيين المثليين، فضلاً عن كونه منافقاً وغامضاً، سواء في نصه أو روحه. لو كنت مشرّعاً، لاقترحت ببساطة التخلص من كلمة ومفهوم "الزواج" في الشِفرة المدنية والعلمانية. "الزواج" هو قيمة

دينية، مقدسة، متغايرة الجنس - مع قَسَم على التوالد، والإخلاص الأبدي، إلخ - هو تنازل قامت به الدولة العلمانية للكنيسة المسيحية، ولا سيما فيما يخص أحادية الزواج، والتي هي ليست يهودية (فقد فُرضت على اليهود بواسطة الأوروبيين فقط في القرن التاسع عشر، ولم تكن التزاماً قبل عدة أجيال لدى يهود المغرب) ولا هي، كما هو معروف جيداً، إسلامية. بالتخلص من كلمة ومفهوم "الزواج"، وبالتالي هذا الغموض والنفاق فيما يخص الديني والمقدس - وهي أشياء لا مكان لها في دستور علماني - يمكن للشخص أن يضع عوضاً عنها "اتحاداً مدنياً" تعاقدياً، وهو نوع صيغة تنظيمية معينة، تم تحسينها، وصقلها، وتبقى مرنة وقابلة للتكيف حسب الحالة. بالنسبة إلى أولئك الذين يريدون أن يرتبطوا في "زواج" بالمعنى الصارم للمصطلح - وهو، بالمناسبة، ما يحظى باحترامي بشكل تام - سيكونون قادرين على فعل ذلك أمام سلطة دينية من اختيارهم. وهذا هو الحال أصلاً في بلدان معينة؛ حيث يُسمح لزواجات مثلية مكرسة دينياً. بعض الناس يمكن لهم على هذا النحو أن يتّحدوا حسب صيغة أو أخرى، بعضهم حسب الصيغتين، آخرون من دون لا القانون المدني ولا الديني. هذا كثير جداً بالنسبة إلى فقرتي الاعتراضية. إنها طوباوية، لكنني متأكد من أنني هنا أساساً أثبّت تاريخاً!).

ما أسميه "تقويضاً" حتى لو كان موجهاً إلى شيء من أوروبا، فإنه أوروبي؛ إنه نتاج أوروبا، علاقة بين أوروبا ونفسها كخبرة في المغايرة الجذرية. منذ زمن التنوير، تبنت أوروبا نقداً ذاتياً مستمر التكرار،

وبهذا الموروث القابل للمواصلة والإكمال هناك فرصة للمستقبل. على الأقل أريد أن آمل بذلك، ولهذا يُثار سخطي عندما أسمع الناس يدينون أوروبا تحديداً كما لو أنها ليست سوى مسرح لجرائمها.

ج.ب: *فيما يخص أوروبا، ألستَ في حرب مع نفسك؟ من جهة، أنت تشير إلى أن هجمات الحادي عشر من سبتمبر دمرت القواعد الجيوسياسية القديمة للقوى المهيمنة، وبالتالي تؤشر إلى مفهوم معين عن السياسي، الذي تعرّفه بأنه أوروبي بامتياز. من الجهة الأخرى، تظل غير مكترث بهذه الروح الأوروبية، وقبل كل شيء بالمثال الكوزموبوليتيكي للقانون الدولي الذي تصف انحداره، أو بقاءه.*

ج.د: الكوزموبوليتيكي يجب أن "يرفع إلى مستوى جديد" (انظر، على سبيل المثال، (حول الكوزموبوليتانية)). عندما نتكلم عن السياسي فإننا نستخدم كلمة إغريقية، مفهوماً أوروبياً افترَض دائماً الدولة مسبقاً، صورة المدينة (Polis) مرتبطة بمِلكية الأرض الوطنية وبالبيئة المحلية. مهما كانت التمزقات في داخل هذا التاريخ، فإن هذا المفهوم عن السياسي يظل مهيمناً حتى في اللحظة نفسها التي تَفكُّ عراه فيها قوى عديدة في العملية. سيادة الدولة لم تعد مرتبطة بمِلكية أرض البلاد، ولا تكنولوجيا الاتصالات في وقتنا الحاضر ولا الاستراتيجية العسكرية، وهذا الانخلاع يسبب في الواقع أزمة في مفهوم أوروبا القديمة عن السياسي. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن مفهوم الحرب، أو التمييز بين ما هو مدني وما هو عسكري، أو الإرهاب الوطني أو الدولي. أحاول أن أشرح هذا بتفصيل معين في مكان آخر

(على سبيل المثال، في عملي (Rogues) وفي مقابلة صحفية أجريتها بعد الحادي عشر من أيلول). لكنني لا أعتقد أن علينا فقط أن ننطلق إلى ما هو سياسي. وأقول الشيء نفسه عن السيادة، التي أعتقد أنها في مواقف معينة، يمكن أن تكون شيئاً جيداً، على سبيل المثال، في الصراع ضد قوى السوق العالمية. هنا نحن أيضاً نتحدث عن موروث أوروبي يجب أن تتم استعادته وتحويله فوراً. أنا أحاجج بشيء مشابه في عملي (Rogues) فيما يخص الديمقراطية كفكرة أوروبية، شيء لم يوجد أبداً بطريقة مقنِعة وعليه أن يأتي مستقبلاً. وفي الواقع، ستجد دائماً هذه الإيماءة في عملي، وليس لدي تبرير نهائي لها، سوى القول إن هذا هو أنا، وإن هذا حيث أقف. أنا في حرب مع نفسي، هذا حقيقي، وربما لا تستطيع أن تعرف إلى أي مدى، ما وراء ما يمكنك تخمينه، وأنا أقول أشياء متناقضة، يمكن أن نقول عنها، أشياء في توتر حقيقي؛ إنها ما يكونني، ما يجعلني أعيش، وسيجعلني أموت. أحياناً أرى هذه الحرب مرعبة ويصعب تحملها. ولكن في الوقت عينه أعرف أن هذه هي الحياة. سأجد السلام فقط في الراحة الأبدية. أنا بهذا لا أقول حقاً إني أفترض هذا التناقض، لكنني أعرف أنه ما يبقيني حياً، ويجعلني أسأل على وجه التحديد السؤال الذي استحضرته أنت في وقت سابق، "كيف يتعلم المرء أن يعيش؟".

ج.ب: *هناك في عملك تفكّرٌ قديم جداً في العلاقة بين المعرفة والقوة، بين مؤسسات البحث والدولة. هنا أيضاً يبدو أن اعتقادك يتجدد نابعاً من وعد أوروبي معين بـ"إنسانيات الغد" ("الجامعة من دون شروط")؟*

ج.د: ما أسميه "جامعة الغد"، والتي يجب ألا تكون "كونزيفرتوار"[1]، يفترض مسبقاً أن التعليم يتبنى المهمة الموصوفة له في مفهومه نفسه أصلاً. مفهوم أوروبي وحديث نسبياً يأمر الجامعة أن تنظم بحثها عن الحقيقة من دون أي شروط ملازمة. بمعنى، أن تكون حرة لتعرف، تنتقد، تسأل الأسئلة، وتشك من دون محددات من قوى سياسية أو دينية. النقطة المحددة يمكن العثور عليها لدى كانْت، الذي يضع الفلسفة في المرتبة الأدنى، تحت الطب، القانون، وبالطبع، اللاهوت، لأنها الأكثر بعداً عن القوة والسلطة. لكنه يضمن لها امتيازاً معيناً بأن تكون حرة لأن تقول كل شيء تعتبره صادقاً، بشرط أن تقوله داخل الجامعة وليس خارجها، وهذا كان اعتراضي على كانْت. في المفهوم الأصلي للجامعة، هناك هذا الزعم المطلق لحرية غير مشروطة للتفكير، والسؤال، والنقد.

جمب: *لكن ماذا سنفعل في حالة مراجعي الهولوكوست الذين ينكرون وجود غرف الغاز وحقيقة المحرقة؟*

ج.د: للشخص الحق أن يسأل كل الأسئلة. لكن عندما يستجيب أحدهم إلى الأسئلة بتزييفات أو حقائق مضادة، إشارات لا علاقة لها بالبحث النزيه أو الفكر النقدي، فهذا شيء آخر. إنها إما عدم أهلية أو أداتية Instrumentalism[2] غير مبررة، يتوجب توبيخها، كما نفعل مع طالب سيء. فليس لأن أحدهم له وضع بروفسور يستطيع قول كل

(١) انظر الهامش في الفصل الأول.

(٢) الأداتية، بمعنى البراغماتية والذرائعية أو النفعية.

ما يريد قوله في الجامعة، مع أننا يجب أن نحفظ للجامعة إمكانية وضع الأسئلة وإعادة تفحص الأشياء. إذا كان فِرِسن Faurisson قال ببساطة: "اعطوني الحق لأن أقوم ببحث تاريخي، اعطوني الحق بألا أُلزِم شهوداً معينين بكلماتهم" عندها سأكون كلياً مع تركه يعمل. لكن عندما يريد، وبالضد من جبل من الأدلة، أن يمضي من هذه الأسئلة النقدية إلى تأكيدات غير مقبولة من وجهة الحقيقة المختبرة أو المثبتة، عندها ببساطة فإنه غير مؤهل، ومؤذ أيضاً، لكن قبل كل شيء غير مؤهل. وهكذا لا يستحق أن يقدم نفسه كأستاذ جامعي. في هذه الحالة، تكون المناظرة مستحيلة. لكن، من حيث المبدأ، فإن الجامعة تبقى المكان الوحيد؛ حيث المناظرة النقدية تظل مفتوحة من دون شروط. هذا ميراث أتمسك به باعتزاز، حتى لو أن علاقتي أنا بالجامعة معقدة. إنه ميراث من أوروبا ومن الفلسفة الإغريقية، إنه لم يولد في مكان آخر. ورغم كل الأسئلة التقويضية التي أضعها بخصوص هذه الفلسفة، أستمر بقول "نعم" معينة لها، ولن أتقدم أبداً لطرحها جانباً. لم أدر ظهري أبداً لا للفلسفة ولا لأوروبا. إشاراتي هي من نوع آخر. لن أقول أبداً – وأنت تعرف ما الذي أشير إليه هنا – "انسوا أوروبا!" "وداعاً أيتها الفلسفة!"، أكثر مما يمكن أن أقول "الزواج قيمة أساسية في المجتمع".

جمب: *في اثنين من أعمالك الحديثة (Chaque fois unique, la fin du mond) و(Rams)، تعود إلى هذا السؤال المهم عن "التحية" salut (الوداع، التحية، الخلاص)، للحداد المستحيل، وباختصار، للبقاء*

survival. إذا كان ممكناً تعريف الفلسفة باعتبارها "التوقع المتنبه للموت" (كما في كتابك (The Gift of Death) (= هبة الموت)[1]، ألا يمكن اعتبار التقويض أتيقا ethics[2] لا نهاية لها للناجي؟

ج.د: (هبة الموت) كان يُقصد بها، من بين أشياء كثيرة أخرى (على سبيل المثال، إعادة تأويل نقدية جديدة للمسؤولية، وحسب Patcka[3]، شيئاً جوهرياً أوروبياً- مسيحياً)، محاولة لتقديم قراءة أخرى لإبراهيم (كيركجارد)[4]. رغم إعجابي الهائل بهذا المفكر، حاولت أن أبين أنه ربما انتقد قصة تقييد إسحاق. أنا نادم لأني لم أتعامل هناك ولا لاحقاً مع سؤال الزواج المسيحي، كما فعلت مؤخراً في عملي Le Parjure (نُشر تواً في Cahier de l'Herne).

كما ذكرتُ سابقاً، وأصلاً منذ البداية، وقبل خبرات البقاء التي أمتلكها في هذه اللحظة، دافعت عن أن البقاء هو مفهوم أصلي يكوّن على وجه التحديد بنية ما نسميه الوجود، الدازين، إذا شئت. نحن ناجون بنيوياً، معلَّمون بهذه البنية للأثر والعهد. لكن، وقد قلت هذا، لا أريد أن أشجع تأويلاً يضع البقاء survival على جانب الموت

(١) كتاب لجاك دَرِيدا نشر بالفرنسية عام ١٩٩٩ ويتناول فيه دَرِيدا مواضيع الدين والمسؤولية الأخلاقية.

(٢) علم أو مبحث الأخلاق.

(٣) فيلسوف تشيكي يحلل دَرِيدا كتاباته في (هبة الموت).

(٤) إشارة إلى موضوعة النبي إبراهيم في كتابات كيركجارد، عندما أراد النبي إبراهيم ذبح ابنه بناء على طلب من الرب. وهي موضوعة مركزية في فكر كيركجارد ترمز إلى تفوق فعل الإيمان على فعل العقل.

والماضي، أكثر من جانب الحياة والمستقبل. لا، التقويض دائماً هو مع جانب الـ"نعم"، مع جانب تأكيد الحياة. كل ما أقوله - على الأقل بدءاً من عملي Pas (في Parages) وصاعداً - عن البقاء كتركيب من التعارض حياة/ موت ينبع فيّ من تأكيد غير مشروط للحياة. هذا البقاء هو حياة ما بعد الحياة، حياة أكثر من الحياة، وخطابي ليس خطاب موت، وإنما، على النقيض، تأكيد على كينونة حية تفضل العيش، وبالتالي البقاء على الموت، لأن البقاء ليس هو ببساطة ما يتبقى، وإنما أكثر الحيوات الممكنة كثافة. لا أكون مسكوناً بضرورة الموت أكثر مما في لحظات السعادة والمتعة. أن تشعر بالمتعة وأن تبكي بسبب الموت الذي ينتظر، هو بالنسبة إلي شيء واحد. عندما أستعيد حياتي، أميل إلى التفكير أني امتلكت الحظ الحسن لأن أحب حتى تلك اللحظات التعيسة من حياتي، وأن أباركها، تقريباً كلها، مع استثناء وحيد. عندما أستذكر اللحظات السعيدة، أباركها أيضاً، بالطبع، في نفس الوقت الذي تحثني فيه باتجاه التفكير بالموت، صوب الموت، لأن كل هذا قد مضى، وآلَ إلى نهاية.

قائمة المراجع

العربية:

١- جون أليس: ضد التفكيك، ترجمة وتقديم حسام نايل، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى ٢٠١٢.

٢- محمد أحمد البنكي: دَرِيدا عربياً: قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ٢٠٠٥.

الأجنبية:

1- Jacques Derrida: *Specters of Marx*, Routledge, 1st Edition, 2006.

2- Jacques Derrida: *Aporias*, Stanford University Press, 1st Edition, 1993.

3- Jacques Derrida: *The Gift of Death & Literature in Secret*, University of Chicago Press, 2nd Edition, 2007.

4- Simon Glendinning: *Derrida: A very Short Introduction*, Oxford Press, First Edition, 2011.

5- Penelope Deutscher: *How to read Derrida*, Granta Books, 2014.

6- The Routledge Dictionary of Literary terms, Routledge, 3rd Edition, 2006.

7- The Routledge Dictionary of Philosophy, Routledge, 4th Edition, 2009.

8- *A Dictionary of Critical Theory* (Oxford Quick Reference), Oxford University Press, 1st Edition, 2010.

9- Simon Morgan Wortham, *The Derrida Dictionary*, Bloomsbury Philosophy Dictionaries, Bloomsbury Academic, 2010.

10- A. J. Bratlett & Justin Clemens: *Alain Badiou: Key Concepts*, Routledge, 2014.

11- Alain Badiou: *Being and Event*, Bloomsbury Academic, 2013.

12- Alain Badiou: *The Age of Poets*, Verso, 2014.

13- From Agamben to Zizek, Contemporary Critical Theorists, edited by Jon Simons, Edinburgh University Press, 2011.

صدر للمؤلف

في الترجمة الفلسفية:

- (الفلسفات الآسيوية) تأليف جون كولر، ترجمة نصير فليح، المنظمة العربية للترجمة ٢٠١٣.
- (العالم كتصور: الكتاب الأول من (العالم كإرادة وتصور)) آرتور شوبنهور، ترجمة نصير فليح، دار ((نون)) ٢٠١٥.

في الترجمة الشعرية:

- (أميلي ديكنسون: مختارات شعرية وقراءات نقدية)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت ٢٠١٢.
- (لويس بورخس: ٦٠ قصيدة)، الدار العربية للعلوم ناشرون ٢٠١٢. (أيام الشاطئ: مختارات من الشعر الأميركي الجديد ١٩٨٠-٢٠١٠)، الدار العربية للعلوم ناشرون ٢٠١٢.
- (الأكمة والحجر: مختارات من شعر رويرت فروست، لانغستن هيوز، والاس ستيفنز)، منشورات المتوسط، إيطاليا، ٢٠١٦.

في التأليف الشعري:

- (دائرة المزولة)، ١٩٩٨.
- (إشارات مقترحة)، ٢٠٠٧.
- (الوجود هنا)، ٢٠٠٨.
- (أماكنّهار)، ٢٠٠٩.
- (نصير فليح: الأعمال الشعرية ١٩٩٦-٢٠٠٩)، الدار العربية للعلوم ناشرون- بيروت ٢٠١٠.

قيد الإصدار:

- مجموعته الشعرية (أماكنّهار) (Dayplaces) باللغة الإنكليزية، ترجمة جون ديفز Jon Davis وكرستوفر ميرل Christopher Merrill ونصير فليح، تقديم ناتالي هادال Natalie Hadal، دار ومؤسسة (تيبوت باخ) (Tebot Bach)، كاليفورنيا.

جاك دريدا - نصير فليح

ميراث الغائب

قراءة الحوار الصحفي الأخير مع جاك دريدا وأبرز الفلسفات المعاصرة المناهضة للتفكيكية



ترجمة وتحرير وتقديم

نصير فليح

دراسات نقدية



جاك دريدا - نصير فليح

ميراث الغائب

يتضمن هذا الكتاب الذي يستند أساساً إلى مصادر أجنبية حديثة غير مترجمة إلى العربية، ثلاثة فصول وملحق. الفصل الأول قراءة في نص الحوار الصحفي الأخير مع جاك دريدا قبل موته في اكتوبر عام 2004. والثاني بحث نقدي في الترجمات العربية لأهم مصطلحات دريدا، وهما DECONSTRUCTION الذي ترجم إلى العربية بأكثر من صيغة وأكثرها شيوعاً "التفكيك" (فضلاً عن التقويض، النقض، التشريح، اللابناء...) حيث يبين الباحث أفضلية ترجمته إلى "التقويض" بالإستناد إلى بحث تفصيلي يستند إلى المعنى الجوهري لهذا المصطلح المحوري. فضلاً عن المصطلح الرئيسي الآخر الذي نحته دريدا وهو DIFFÉRANCE (الإختلاف المرجأ) والذي ترجم إلى العربية بأكثر من 15 بديلاً يتناولها الباحث أيضاً. والفصل الثالث نبذة عن فلسفة (ألان باديو) ALAIN BADIOU التي تعتبر من أبرز الفلسفات العالمية المعاصرة، والتي تتعارض مع فكر دريدا وفلسفته فضلاً عن مناهضتها لمجمل النزعات التأويلية وما بعد الحداثية، رغم أنها نشأت وتطورت في أحضان ما بعد البنيوية. أما الملحق فهو نص الحوار الصحفي الأخير مع جاك دريدا مع هوامش وشروح إضافية للمؤلف.

...أن تشعر بالمتعة وأن تبكي بسبب الموت الذي ينتظر هو بالنسبة لي شيء واحد...

(جاك دريدا، من نص الحوار الصحفي الأخير)

